

## ГЛАВА VIII

### ТРОИЧНАЯ ГАРМОНИЗАЦИЯ В КУЛЬТУРЕ

Пока писались эти строки, на улице стояли январские морозы. В это время по каналам средств массовой информации показывались видеосюжеты о том, как верующие по случаю православного праздника Святого Крещения окунаются в реку Иордан, прорубь в озере Разлив, реки и водоемы Подмосковья или Калужской области. Во всех случаях окунание совершалось троекратно. По всему ощущалось, что несоблюдение необходимой, с точки зрения традиции, троекратности выполнения ритуала чревато признанием его недействительным.

Сами по себе числа не представляют интереса для этнографии, разумеется, если рассматривать их как арифметический ряд. Для нашей науки имеют значение те из них, которые несут определенную символическую нагрузку, являя собой род метафизической программы.

Символическая нумерология в культуре проявляет себя по-разному. В одном случае она отражает отчетливо выраженный смысл контекста в форме поговорок, например «один в поле не воин», «Бог любит троицу» и проч. В другом числа употребляются как набор однородных членов предложения. Примерами этого ряда оперирования числами могут служить как исламская истина, которая впервые была открыта пророку Мухаммаду, — *Икра! Икра! Икра!* («Читай! Читай! Читай!»),<sup>1</sup> так и известные всем призывы Ленина: «Учиться, учиться и учиться!». Исламская истина и заповедь Ленина нацеливают на необходимость действия. Другими словами, числовая символика проявляется при помощи трехкратного повторения одного и того же глагола в контексте предписания авторитета. Русское устойчивое выражение «прошел огонь, воду и медные трубы» подразумевает определенный образ человека. Впечатление о его личности создает не число (его предметность остается в тени), а лексико-нумерологическая структура выражения, которая числовую информационную нагрузку проявляет через количество трех однородных членов предложения.

Все же в культуре наиболее часто мы имеем дело с явлениями, когда символическая нумерология проявлена (озвучена) или предполагается. Примером тому может служить русское устойчивое выражение «сообразим на троих». На первый взгляд кажется, что оно останавливает внимание на идее выпивки, а осмысленность его нумерологической заданности тонет в «цвете» самой идеи. Между тем участники задуманной акции ограничены числом «три», т.е. оно выступает условием реализации идеи, своеобразным акцентом. Подобные явления не представляются редкостью, они находят отражение в различных сферах повседневности.

Кое-что в этом плане можно почерпнуть и из реалий знакомой нам академической жизни. Достаточно беглого взгляда, чтобы понять, как числа порой проявляют себя через наши стандартизированные (привыкшие к символизмам) ум и сердце. Пример тому — практика трехлетнего обучения в очной аспирантуре; часто трехчастные кандидатские диссертации, три стадии их рассмотрения, три «первых лица» специализированного ученого совета, заключение трех членов

экспертной комиссии, три официальных оппонента по докторским диссертациям, трехчленная счетная комиссия, три рекомендации для участия в том или ином конкурсе и т.п. Уже эти факты, носящие, казалось бы, процедурный характер, красноречиво свидетельствуют о стремлении человека науки к абсолютизации числа «три» как выражения, по А.И. Кобзеву,<sup>2</sup> «золотой середины», формирующей целостность и многосторонность в качестве необходимых условий достижения объективности при принятии решения.

Примеров числовой гармонизации в культурах великое множество. Некоторые из них приходят на ум без всякого усилия, например трое победителей фестивалей, конкурсов, а также призеров спортивных состязаний, три желания и три испытания в сказках (ср. также троичность их персонажей), три попытки, устный счет «до трех» (при старте какого-либо состязания). К примерам подобного рода относятся государственные флаги (триколор), три ветви власти, триумвират, «тройка», судившая в советское время «врагов народа», три стороны разбирательства в современной судебной практике и многое другое.

Числа таят в себе элементы упорядочивающего начала и, следовательно, определенной мировоззренческой модели. Они обретают черты неких мистических сущностей, группируя многообразие предметов и явлений эмпирического и неэмпирического (мифологического) мира по определенным принципам. Тогда возникает ощущение, что источник числовых схем скрыт в области извечного стремления человека (социума) к числам как к божественным сущностям. Еще в древности исходили из представления о числах как о душе мира; по Пифагору, все в мире есть числа. Согласно этому воззрению, боги использовали числа для управления подвластным им миром. Уже этого достаточно для того, чтобы, не входя в философскую концепцию Пифагора более детально, представить себе то значение, которое он придавал числам.

Нумерология как аспект традиционной системы представлений и убеждений представляет собой практически неисчерпаемую тему. Нельзя сказать, что в этнографии это забытая проблема, но и достижения в этой чрезвычайно интересной области не слишком велики. Н.Л. Жуковская, посвятившая в своей монографии числу в традиционной культуре монголов самостоятельный раздел, приводит работы зарубежных и отечественных исследователей по данной проблематике.<sup>3</sup> Ее список не слишком внушителен. К нему можно добавить литературу, которую дает В.Н. Топоров.<sup>4</sup> Этот перечень может быть дополнен некоторыми работами, либо не учтенными В.Н. Топоровым, либо опубликованными после выхода в свет его указанной публикации.<sup>5</sup>

Интересные аспекты данной проблемы отражены в работах А.Б. Островского, опубликовавшего недавно основательную монографию, представляющую собой семиотико-нумерологический анализ библейских текстов.<sup>6</sup> Непосредственно к реалиям Центральной Азии относятся некоторые публикации автора этих строк<sup>7</sup> и недавно появившаяся в печати интересная работа С.Н. Абашина.<sup>8</sup>

Проблема в том, что исследователи, которые обращаются к этому вопросу, в подавляющем большинстве случаев ограничиваются рассмотрением практически универсальных числовых схем, отраженных в мифологических сюжетах в

разных религиозных традициях. При таком подходе числа и нумерологические комплексы, представленные в культуре и, следовательно, носящие эмпирический характер, часто ускользают из поля зрения.

Конечно, вопрос о «сакральной математике»<sup>9</sup> в культуре как своего рода аспекте зашифрованной информации должен решаться в рамках масштабной работы. Представляемая мною небольшая подборка сведений преследует предельно ограниченную цель. Она состоит в том, чтобы показать проявления числа «три» и связанных с ним триад как знаковых доминант в ряде ситуаций, в которых проявляется нумерологическая символика данного числового кода. Это важно хотя бы потому, что данный аспект традиционной культуры таджиков до сих пор остается практически незатронутым.<sup>10</sup>

Едва ли есть необходимость повторять уже неоднократно высказывавшуюся в научной литературе мысль о том, что как идеальная модель любого динамичного процесса число «три» в общей системе нумерологии в культуре подразумевает возникновение, развитие и упадок. Символическая тройка реализует себя, например, в вертикальной структуре Вселенной. Представления о верхнем, среднем и нижнем сакральных мирах, сакральных прошлом, настоящем и будущем выступают универсальным понятием в мифологии, фольклоре и эпосе, возможно, всех народов мира. Как уже говорилось, меньше уделено внимание эмпирическому аспекту, т.е. проявлениям символических триад как специфическому аспекту традиционной культуры.

Впечатляющую глубину числовых кодов как динамичного процесса в культуре можно представить по рассуждениям Мухаммада ал-Газзали ат-Туси. В своей книге «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья») он приводит целую группу взаимосвязанных троичностей, которые реализуют себя в культуре и обществе. Вот, некоторые из них: «Так же, как в основе дольного мира <...> лежат три вещи = еда, одежда и кров, основу ремесел и занятий, необходимых для человека, составляет триада: земледелие <...>, ткачество и строительство <...>. Следовательно, появились кузнецы, плотники и пекари <...>». Результатом их взаимодействия «стала потребность в трех видах занятий»: а) политика и царствование, б) судопроизводство и управление и в) правоведение. Продолжая свои рассуждения, мыслитель подчеркивает, что еда, одежда и кров необходимы для тела. «А тело нужно сердцу, чтобы быть его верховым животным. А сердце нужно для Истины».<sup>11</sup>

Здесь необходимо сделать некоторое отступление. Как представляется, семантику мистической троичности в культуре таджиков невозможно понять, если рассматривать ее в отрыве от образов чисел «один» и «два», сумму которых она составляет. Поэтому попытаемся немного остановить внимание читателя на «движении» троичности, так сказать, от ее начала (это и начало числового ряда) до финиша (трех). Такой путь дает возможность проследить различия в символических функциях этих чисел.

Число «один» в форме тадж./перс. *йак*, *йакта*, *йакка* (последнее означает «единый», «целостный»; «одинокий») как будто фигурирует в компоненте одной из интересных сфер традиционной семейной обрядности. Это описанный в третьей главе работы широко известный обряд, который еще недавно устраивался (кое-где на Зеравшане он наблюдается и в наше время) по случаю обрезания мальчиков. Речь идет об уже описанных плясках *ох-хо-оу*, *йак-ка* под ритмичные хлопки в ладоши вокруг костра (*миёналоу*). Уже

говорилося, что в среде образованных таджиков существует мнение, что в звуках *ох-хо-оу*, *йак-ка* скрыта первая часть имени верховного Бога зороастризма Ахура Мазды — *Ахура* (букв. «владыка», «господин»). Компонент *йак-ка*, вне всякого сомнения, означает «Один», «Един», «Единосуший», «Абсолют», «Целостность». Вместе взятые, эти звуки означают «Ахура (Мазда) — Единая целостность»). И в самом деле, в звуках ритуальной песни, чем-то напоминающих гимн какой-то метафизической *единице* (*йак-ке*), так же, как и в царившей вокруг костра атмосфере плясок под звездным небом в окружении горных склонов, отчетливо ощущалось дыхание давно ушедших времен. Любопытно, что пляски *ох-хо-оу*, *йак-ка* и «костер в центре круга» (*миёнаалоу*) в темное время суток предполагали друг друга. Не бывало *миёнаалоу* без плясок *ох-хо-оу*, *йак-ка*, так же, как не бывало *ох-хо-оу*, *йак-ка* без *миёнаалоу*.

В уместности приложения нашими информантами значений рассматриваемых вокализаций (*ох-хо-оу*, *йак-ка*) вокруг костра к верховному Богу зороастрийцев убеждают примеры из живой речи таджиков, где различные формы числа «один» также соотносятся с Богом, но уже ныне господствующей религии. Так, люди свое твердое намерение сделать что-либо выражают словами: *Худо якта бошад, ки ман (фалон кора) мекунам!* («Мой Бог да будет Един, что я (такое-то дело) сделаю!»). Примеров подобного рода, где знак единицы выступает символом Бога (и/или Неба, Космоса), началом всего, можно привести много. Показательна молитвенная формула современных таджиков (и других ираноязычных народов), в которой *йак* наиболее наглядно выступает как символ Бога. Ср. мусульманскую молитвенную формулу *Худо йакка ва йагона, Мухаммад расули бархакк*, т.е. «Бог — един (-ая целостность) и (абсолютная) единосущность, Мухаммад — истинный посланник». В религиозном контексте (особенно в устной форме или, часто, и в классических произведениях нарративного жанра) идея «Бог» у таджиков передается не в форме коранического «Аллах», а форме общеиранского «Худо».

Попытка понимания магического значения традиционных троичностей обращает к нумерологической концепции средневекового мусульманского теолога аш-Шахрастани (род. 1075 или 1086). Согласно ему, число «три» — это три единицы. По этому поводу теолог задается вопросом, является ли единица числом. Излагая свое понимание значения этого числа, автор утверждает, что «в первом значении единица является составной частью числа, во втором значении она — причина числа, в третьем значении — присуща числу». Далее он поясняет: «К этим трем частям не относится часть, значение которой применяется к Создателю Всевышнему. Он единственный, не как (прочие) единичности, т.е. эти единичности и множество обрели бытие от Него. Разделить его на части каким-либо образом невозможно».<sup>12</sup> Таким образом, по аш-Шахрастани, существуют две категории единичности. Одна соответствует Богу, вторая относится к натуральному ряду чисел. В рассуждениях аш-Шахрастани для нас представляет интерес то, что число «один» соответствует Богу.

Интерес вызывают и другие рассуждения аш-Шахрастани о единице. Говоря, что «разряды исчисления начинаются с единицы и кончаются семью», он задается вопросом, является единица числом или она начало числа и не является его составной частью.<sup>13</sup> По мнению богослова, единица «употребляется, когда под ней подразумевается то, из чего получается число, то есть

она — его причина, но не составная часть числа, то есть число не состоит из нее. Действительно, единичность присуща всем числам, но не в том смысле, что число состоит из нее, а в том, что каждая существующая (вещь) — одна в своем роде, или в своем виде, или в своем лице. Говорят: один человек, одно лицо. Так же обстоит дело с числом, ибо три — это три единицы.<sup>14</sup>

Продолжая изложение своей точки зрения, аш-Шахрастани говорит, что большинство математиков за то, что единица не является числом. Число, по его мнению, начинается с двойки и бывает четное и нечетное. «Первое нечетное (число) — три, первое четное — четыре, а все, что после четырех, — повторное. Так, пять состоит из [четного. — *P.P.*] числа (два) и нечетного (числа) и называется *периодическим* числом. Шесть состоит из двух нечетных (чисел) и называется *целым* числом. Семь состоит из нечетного и четного и называется *совершенным* числом. Восемь состоит из двух четных и является другим началом <...>». Далее средневековый автор поясняет, что «начало» исчисления соответствует единице, которая является причиной числа, не будучи составной его частью, и поэтому она единственная, нет другой такой же. «Так как число начинается с двух, то производное от него (деление) сводится к двучастному, а так как число бывает нечетным и четным, то (разряд) “корень” из этого сводится к четырем. Итак, первое нечетное число — три, первое четное — четыре, и это конец, все остальное составлено из них. Стало быть, всеобщими, универсальными элементами в числе являются единица, два, три и четыре. Это совершенство».<sup>15</sup>

У конфуцианцев число «один» выступает как выражение первичной сущности, оно некий неделимый магический центр, из которого произошло все сущее. В традиционной китайской нумерологии знак единицы символизирует Небо, абсолютную целостность Бога и Космоса.<sup>16</sup> Известно, что в западной традиции сама форма арабской цифры имела фаллическую (осевую, активную) символику. Весьма вероятно, в обыденном понимании это и знак человеческого «я».

Проанализируем символические значения числа «два», с которого, по мнению аш-Шахрастани, начинается число. У таджиков, как и в других традициях, двойка ассоциируется с соединением (парностью, четностью) и противоречием (оппозицией, антагонизмом). Если мы обратимся к социальной «проекции» этого числа, то без труда сможем обнаружить, что у таджиков с ним связано великое множество форм парных смысловых понятий, прежде всего бинарных оппозиций. Здесь мы ограничимся лишь некоторыми из них.

Как выражение четности число «два» наиболее часто проявляет это значение в представлениях о парных структурах. Одно из них отсылает к мировоззренческой концепции, согласно которой многие составляющие окружающего человека опытного/зримого мира — горы, реки, озера, леса, сады, дома, дворцы, храмы, города, животные и т.п. — представляют собой аспект внеопытного/не-зримого мира. Примеры подобного рода из реалий жизни и ментальности таджиков показывают, что рассматриваемое явление имеет четкое терминологическое выражение. Так, наставники земледельцев, а также ремесленников воплощают соответствующих небесных патронов тех и других, земное озеро является функцией небесного озера, называемого *салсабил*, культовое здание мусульман (*масджид*) — аспектом Дома Бога

(Хони Худо), земной петух (*хурус*) — повторением небесного петуха (*мурги бихишт*), земной баран соответствует небесному барану, подлинная лошадь является повторением небесной лошади и т.д. Короче говоря, в представлениях таджиков реальный мир как бы раздваивается, становясь проекцией небесного. Такое впечатление, что существование всего материального лишь тогда обретает смысл, когда имеет космическое соответствие. В этой концепции дублирования земного и не-земного угадывается идея о функции двоичности как основы материального мира.

Другой аспект двоичностей целиком связан с тем, что все переживания человека, его ощущения, впечатления, чувства и мысли делятся на положительные и отрицательные (полезные и вредные, нужные и ненужные, хорошие и дурные, приятные и неприятные). Пифагорийцы признавали действие всеобщего принципа единства бинарных оппозиций. Во всем этом можно убедиться, рассмотрев целую категорию парностей (бинарных оппозиций), носящую эмпирический характер. Таковы «Небо-Земля», «низ-верх» («горизонтальное-вертикальное»), «материя-дух» («душа-тело»), «начало-конец» («конечное-бесконечное»), «движение-неподвижность», «юг-север» / «запад-восток», «свет-тьма», «жизнь-смерть», «добро-зло», «свой-чужой», «земной-потусторонний», «прошлое-настоящее», «настоящее-будущее», «мужчина-женщина», «правое-левое», «святость-профанность», «праведность-греховность». Это лишь некоторые примеры универсальных представлений о парных числах как о сущности реальных вещей. Список двоичного кода культуры может быть продолжен до бесконечности, вплоть до категории «власть-антивласть (оппозиция)». Причем часто бинарные оппозиции в своем большинстве являются комплементарными. Как соединения, они выступают условием развития.<sup>17</sup> Точка зрения аш-Шахрастани, согласно которой «два» является причиной троичности, подтверждает это. И в западной традиции символическая двойка — это божественная сила, первопричина возникновения Вселенной. Данное воззрение близко взглядам и древних китайцев. Они считали, что число «два» символизирует Небо и Землю.<sup>18</sup> Вместе с тем из-за отсутствия в двоичных структурах центра (середины) их позитивные функции «соединения»<sup>19</sup> имеют только начало и конец. Они создают лишь базу для продолжения (развития), которое воплощают троичные структуры. Наверное, поэтому в системе семейной обрядности порционное угощение одинок (часто и пар гостей) рассматривается как противоречащее предписаниям традиции. Отнюдь не исключено, что со схожими убеждениями связан и привлекательный «цвет», присущий русскому устойчивому выражению «сообразим на троих». Конечно, данная гипотеза еще подлежит проверке. Здесь следует упомянуть интересные данные Н.Л. Жуковской о числе «два».<sup>20</sup>

Изложенные сведения демонстрируют символическую значимость тройки. По всему видно, что она выступает как стержень традиционного мировоззрения таджиков.

Вместе с тем значение числового кода «три» часто неотделимо от общего класса сакрализованных числовых комплексов. Чтобы не слишком удалиться от намеченного, ограничимся лишь некоторыми образами числа «семь». Как видно из традиционной гадательной практики (*фол*), а также знахарской обрядности *обу алас*, числа «семь» и «три» часто выступают в сочетании друг с другом.

С числом «семь» связана необозримая группа символизмов практически в любой традиции. Достаточно вспомнить семь цветов радуги, семь октав, семь небесных сфер и т.п. В традиции иранских народов его сакрализация ассоциируется с идеей Земли и Вселенной. Согласно мусульманскому космогоническому преданию о сотворении, Вселенная состоит из семи небесных сфер.<sup>21</sup> Средневековый ученый Мухаммад Газзали к семи сферам относит сферы Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна.<sup>22</sup> Кое-где у современных таджиков существует представление, согласно которому душа праведного человека после ее выхода из телесной оболочки достигает обители Бога за семь дней. Ср. представление угров (манси) о «семибездном небе».<sup>23</sup> Существовало и представление о том, что небеса делились на девять сфер. Из них семь были сферами планет (третье небо, например, принадлежало Венере-*Зухре*, четвертое — Солнцу, седьмое — Сатурну-*Зухайлю*), за седьмой сферой шла восьмая — сфера неподвижных звезд, а еще выше, на девятом небе, помещалась обиталище Бога и его ангелов.

Согласно тем же представлениям, земля к северу от экватора делится на семь поясов (*иклим*). У современных таджиков созвездие Большая медведица именуется *Хафт додарони калон* («семь старших братьев»), а Малая медведица — *Хафт додарони хурд* («Семь малых/младших, меньших братьев»). Ср. также сказочные мотивы о семи братьях или семи сестрах в фольклоре таджиков. Можно вспомнить божественную семерку (Ахура Мазда и его ближайшее окружение из шести божеств — «бессмертных святых» — *Амэша Спента*) зороастризма. Отнюдь не исключено, что с подобными представлениями связан обычай иранцев на скатерть для праздничного (по случаю весеннего равноденствия — *Ноуруза*) угощения ставить семь вещей. Они суть *сабзе* («зелень»), *самну* (род сладкой мучной каши, приготовленной с использованием солода специально проращенной пшеницы),<sup>24</sup> *сенджед* (ягоды лоха), *сиб* («яблоко»), *серке* («уксус»), *секке* («монета») и *сумак / сумак* (растение). Мусульманское паломничество в Мекку включает семь ритуальных действий. К ним относятся совершение очистительного обряда (*ихрам*), ритуальное хождение вокруг ал-*Ка'бы* (*таваф*), бег между холмами ас-Сафа и ал-Марва (*са'и*), посещение долины *арафат*, обет, побивание камнями дьявола и жертвоприношение.

Показателем сакрально-мифологического знака «семь» являются семь врат ада (в противоположность восьми вратам рая). Ср. мистико-символическую реализацию числа «семь» в христианском учении и культуре.<sup>25</sup> В мифологии, религии и культурах народов мира образов символической семерки на самом деле множество. Можно вспомнить семь отверстий в человеческой голове, семь возрастов, семь добродетелей, семь смертных грехов, семь цветов радуги, семи-свечник, семь таинств, семь ступеней премудрости, семь недель великого поста, седьмой день отдыха и т.п. В общеиранской традиции — семь морей (*хафт кулзум*), «семь красавиц» («Хафт пайкар» — поэма Низами). У тюрков в качестве сакрального символа единства макро- и микрокосма выступали «семь братьев». В более универсальном плане знак «семь» мог быть сочетанием вертикали (как единства Вселенной на оси «Верх-Середина-Низ») и горизонтали, выражением которой являются четыре стороны света.<sup>26</sup>

Число «семь» является кодом учета поколений предков при произнесении сакральных формул умиловителений, индикатором дней недели, константой

в описании числа сказочных героев (антропоморфных или зооморфных). В кишлаке Мазори Шариф стоит почитаемое (*азиз*) одинокое дерево можжевельник (*бурс*), называемое *бурси хафт додарон* («можжевельник семи братьев»). Уже упоминался обычай приготовления современными персами и другими иранскими народами семи ритуальных блюд, название каждого из которых начинается на букву *син* (15-я буква арабского алфавита); эти блюда так и называются — *хафт син*, т.е. семь *синов*. Число «семь» служит также знаком поминальной обрядности: *хафт* — семь дней после смерти. Н.Н. Ершов говорит о том, что в народной медицине горных таджиков при дозировке того или иного лекарства или снадобья фигурировало сакраментальное число семь.<sup>27</sup> В связи с семеркой вспомним вариант первого (после рождения) положения ребенка в колыбель (*гаворабандон*) через семь дней (по другому варианту — через девять дней). Выше была показана актуализация этого числа как классификационной матрицы в традиционной «гадательной» практике.

Изложенные данные дают некоторое основание для заключения относительно смысла сочетания в обрядности (например, знахарской) символической тройки с семеркой. Смысл этого, очевидно, в том, что число «семь» складывается из кратности сакрального числа «три» и единицы как относящейся к Единственности (Абсолютной Целостности).

Возвращаемся к разговору о числе «три». Данные нумерологии традиционного Китая подсказывают, что смысл и вообще предметность трехчастных структур имеют отношение к Вселенной, что они использовались в качестве классификационной матрицы «Небо-Земля-Человек».<sup>28</sup> На вопрос «Что называется троицей?» китайский классический текст отвечает: «Обратясь вверх, берут символы у неба. Обратясь вниз, берут меры у земли. Обратясь к центру, берут законы у человека».<sup>29</sup> Отсюда вытекает, что при «движении» от одного к трем число «один» символизирует Небо, «два» — Небо и Землю, «три» приложимо к Небу, Поднебесной и Человеку. Таким образом, под числовым стандартом «три» может подразумеваться универсальная мироустроительная идея гармонизированного единения на оси «Небо-Земля-Человек». Последний выступает как бы субъектом «классификационной (и классифицирующей, и классифицируемой) деятельности и упорядоченности».<sup>30</sup>

Динамичность числа «три» в культуре таджиков наблюдается не только в ситуации манипулирования огнем при обеде и новобрачной вокруг костра или в области традиционного врачевания. Многие другие сферы обрядности, которые опираются на использование огня (или дыма, золы, копоты), также оперируют этим числом. Ж. Дюмезиль справедливо замечает: «Ничто в мире не распространено так, как троичность».<sup>31</sup> Достаточно прочесть несколько страниц, например, книги Д.К. Зеленина «Восточнославянская этнография», чтобы убедиться в широкой распространенности трехчастных структур в обычаях и верованиях восточных славян.<sup>32</sup>

У таджиков образы интересующей нас константы как одной из основ структур ранних мифологий<sup>33</sup> актуализируются в области:

— *социальной организации* применительно к членению состава семьи (муж, жена, дети, соответственно отец, мать, дети);

— *традиционного быта*. Показателен ритуал трехкратного смачивания водой рук и лица после сна или трехкратное смачивания водой частей тела во



время ритуального очищения (*тахорат*) перед совершением мусульманских канонических молитв;

— *традиционных материальных объектов культуры* — форма треугольных амулетов (*тумор*), геометрическая фигура «треугольник» как элемент традиционных орнаментальных композиций. Традиция изображения указанных мотивов сохраняет свою устойчивость в ряде сфер современной культуры народов Центральной Азии. Можно вспомнить формы или орнаментальные сюжеты традиционных серебряных ювелирных изделий,<sup>34</sup> орнаменты коврово-войлочных изделий и декоративной вышивки. Черты соотнесенности форм вещей с образом мира прослеживаются в конструкции складной тюбетейки типа *чусты* с квадратным околышем. В сложенном виде этот головной убор принимает форму треугольника (установленного на прямоугольной стороне околыша), становясь похожим на форму треугольных амулетов-оберегов для коранических молитв (*тумор*), написанных на клочке бумаги.<sup>35</sup> Таким образом, сумма углов пространства на одной стороне головного убора равняется семи (треугольник + прямоугольник). В расправленном виде от углов квадрата к центральной точке в верхней части тюбетейки идут четыре линии изгиба, которые, пересекая друг друга, образуют четыре сегмента треугольной формы, расположенные, как уже говорилось, на линиях сторон околыша. Перевод такой пространственной структуры на язык арифметики дает число 28 ( $4 \times 7$ ). В целом этот преимущественно мужской головной убор<sup>36</sup> принимает своеобразный вид законченной конструкции, сочетающей элементы геометрических квадрата и полусферы. Иначе говоря, пространство, символическим изображением которого в данном случае выступает рассматриваемый головной убор, включает четыре однородных горизонтальных члена (маркировка направлений горизонта) и один вертикальный (он же центральный). Тюбетейки таджиков к югу от Зеравшанского хребта имеют в основном круглый околыш и полусферический верх; по форме они напоминают купол культового здания. Если согласиться с пониманием связи форм этих головных уборов и структурирования аморфного пространства, то можно допустить, что это, по-видимому, является отражением несколько иной идеи (традиции) структурирования мира в архаическом сознании. Образы символического числа «три» прослеживаются в структуре топографии средневековых городов Центральной Азии: она включала *арк* (цитадель), *шахристан* (собственно город) и *рабад* (торгово-ремесленный предместье);<sup>37</sup>

— *традиционной обрядности*. У таджиков существует представление о трех *момо* (патронессах), которые якобы ведают рождением детей. В отдельных случаях главными персонажами обряда *биби сешанбе* («госпожа /патронесса вторника»),<sup>38</sup> устраиваемого обязательно во вторник в честь этой патронессы, являются три пожилые женщины (*момо*), которым подается угощение из семи кушаний. Характерен также поминальный обряд «третьего дня» после смерти (*се*) (ср. *тризна* у древних славян). В древнеиранской мифологии душа усопшего в течение первых трех дней после смерти находится «около головы» умершего, а «по истечении третьей ночи, на рассвете» направляется к «мосту возмездия» Чинват на суд.<sup>39</sup> Согласно зороастрийскому преданию, в День Страшного Суда разгорится Великий Огонь, который будет полыхать в течение трех дней и ночей;<sup>40</sup>

— *произведений устной словесности*, в которых фигурируют, например, три брата, три богатыря, трое (или семеро) козлят. Вообще сказочный репер-

туар таджиков насыщен триадами не только антропоморфных, но зооморфных персонажей. Сюда же можно отнести предания о трех сыновьях исторических личностей или легендарных персонажей: ср. три сына Заратуштры, три сына авестийского владыки мира Траэаона, три сына владыки Ирана Фаридуна, по «Шахнаме» Фирдоуси;<sup>41</sup> три сына родоначальника скифов — Таргитая (по скифо-сарматской мифологии), три родоначальника народов мира.<sup>42</sup> Скифо-сарматская мифология повествует также о падении с неба трех золотых предметов — плуга с ярмом, секиры и чаши, по-видимому, символизирующих царскую власть; эти священные атрибуты власти достаются младшему из трех сыновей Таргитая — Колаксаю, который становится владыкой Скифии.<sup>43</sup> В связи с тремя сыновьями Таргитая всплывает легенда о трех «хорватских братьях» Чехе, Лехе и Русе, рассмотренная А.С. Мильниковым.<sup>44</sup> Сюжет о соответствии синтагматических (горизонтальных) и парадигматических (вертикальных) триад элементов одного кода мироздания (напр., Верх, Середина, Низ) отношению между триадами символических кодов Вселенной (напр., соотнесение Верха к верхнему миру, богу Папаю, Середины — к миру людей, богу/первочеловеку Таргитаю, Низа — к хтоническому миру, богине Апи) обстоятельно рассмотрен Д.С. Раевским в монографии, посвященной модели мира скифской культуры.<sup>45</sup> Заслуживают упоминания три сына библейских Адама и Евы — Авель (занимался земледелием), Каин (пас овец) и Сиф (ему приписывается изобретение первых букв), три ветхозаветных отрока в печи (Ананий, Мисаил и Азарий). Характерны также сказочные мотивы о трех антропоморфных или зооморфных персонажах в отдельности или в различных сочетаниях;<sup>46</sup>

— *трех типов мизаджев*, т.е. натур (горячая, холодная и нейтральная), согласно учению о натурах (или гуморальная теория; применяется также термин *темперамент*), свойственных человеку в зависимости от его возраста. Каждой натуре предписывается определенная пища (или набор продуктов питания), обладающая горячительным, охлаждающим или нейтральным свойствами;

— *астрономических измерений* — день недели *сешанбе* (букв. «третий день по субботе») или «третья суббота», т.е. вторник). Три десятка дней (месяц), три месяца (время года); кратность числа «три» ( $3 \times 3 = 9$  — сакральное число) или «три» и «четыре» ( $3 \times 4 = 12$  — число знаков зодиака, 12-летнего животного цикла и т.д.);

— *верований*. Три категории людей лишены возможности попасть в рай: 1) те, от кого отрекся отец (*оки падар*); 2) те, от кого отеклась мать (*оки модар*) и 3) те, имя которым *дайус/давус* — скрывающий прелюбодеяния своих родственников или выступающий в роли сводника своих родственников с людьми, не состоящими с ними в браке;

— *этикета*. Три вещи не полагается передавать из рук в руки: 1) веник (*джоруб*); 2) нож (*корд*) и 3) перец (*каламфур*);

— *космологии*. В Бухаре во время церемонии положения новорожденного в колыбель (*гаворабандон*) женщины берут малютку на руки, и каждая старается сказать ему что-нибудь ласковое. В тот момент, когда ребенок переходит с рук на руки, пожилые участницы церемонии приговаривают: «И Солнце, и Луна, и Звезда, / Всегда следуют за деткой».<sup>47</sup>

Характерны представления многих народов мира, в том числе иранских, о сакральной троичности членения мифологического пространства Вселенной (Низ,

Центр, Верх). С этим числом связано общеизвестное членение мифологического времени на Прошлое, Настоящее и Будущее. М. Бойс сообщает, что у зороастрийцев «возлияния воде состоят в основном из трех элементов, а именно из молока и сока и листьев двух растений <...>. Три составные части возлияния символизируют царства растений и животных, вскормленных водой». <sup>48</sup> Зороастрийцы совершали приношения огню из трех элементов. Они «состояли из сухих чистых дров, благовоний (сухих листьев или трав) и небольшого количества животного жира <...>. Таким образом, огонь, так же как и вода, набирался сил с помощью двух приношений от растительного царства и одного — от царства животных. Топливо и благовония приносили, вероятно, три раза в день, во время, предназначенное для молитв (на рассвете, в полдень и на закате)». <sup>49</sup>

Социальная модель индоариев представлялась в виде триады сословий — жрецы, воины, производители. <sup>50</sup> Для сравнения укажем на точку зрения, согласно которой жузы казахов (Старший, Средний, Младший) соответствуют реальной модели социума индоевропейцев. <sup>51</sup> Или три рода в нартовском эпосе осетин, характеризующиеся соответственно умом, военными доблестями и богатством. <sup>52</sup> А.И. Кобзев установил, что в китайских источниках отчетливо проводится идея исторического цикла, состоящего из трех периодов по пять сотен лет в каждом. <sup>53</sup>

В связи с сопоставлениями относительно числовой модели «три» следует вспомнить основную триаду заповедей зороастрийской религии. В авестийском гимне, посвященном верховному Богу зороастризма Ахура Мазде, триада молитвенных формул звучит так: «Прославляю благомыслием, благословием и благодеянием благомыслие, благословие и благодеяние. Предаюсь всему благомыслию, благословию и благодеянию и отрекаюсь от всего зломыслия, злословия и злодеяния» (Яшт I). <sup>54</sup> Современные зороастрийцы (парсы) верят, что душа усопшего в течение первых трех дней после смерти витает в пределах этого мира (что хорошо объясняет мотивацию поминального обряда *се* у современных таджиков). За это время душа праведного зороастрийца, устремленного при жизни к благим помыслам, словам и делам, готовит себя к переходу в рай, состоящий из трех ступеней — Humata («благомыслие»), Nukhta («благословие») и Hvatasta («благодеяние»). Души грешных попадают в ад, который также состоит из трех ступеней: Duzhmata («зломыслие»), Duzhukhta («злословие») и Duzhvarshata («злодеяние»). <sup>55</sup> Авестийская космология небо подразделяет на три сферы — благие мысли, благие слова и благие дела. <sup>56</sup>

Характерна теория трехфункциональности группы богов, разработанная Ж. Дюмезилем. В разных точках индо-иранского ареала эти функции суть отправление сакральных действий, военная деятельность и экономика. <sup>57</sup> Согласно младоавестийской доктрине, триаду суда на том свете составляют божества Митра, Сраоша и Рашну. <sup>58</sup> В манихействе Дух живой окружает землю тремя «гениями» стихий. <sup>59</sup> Гений огня Атар (в Авесте) пытается трижды за ночь поднять людей против демонических сил.

Отмеченные ситуации, описываемые посредством числа «три», дают основание утверждать, что нумерология — звено универсальной системы традиционного мышления о числах и символах — представляет собой устойчивую характеристику культуры таджиков как в традиционном, так и в современном аспектах. Ее основные элементы воспроизводят себя, несмотря на многократные ис-

торические перемены. Сакрализация числа «три» в культуре, в том числе в церемонии обведения новобрачной вокруг костра или в сфере традиционного врачевания, видимо, связана с семантической ролью, которую это число играло в мифологическую эпоху. По всему видно, что источник его семантизации лежит в сфере некоего сверхъестественного, и поэтому священного прообраза, восходящего к тем временам, когда человек ощущал себя частью окружающего мира, находясь в неразрывной связи и единении с космическими ритмами в категориях мифологического времени и пространства.

Известно, что ритуал отсылает к истокам культуры, мифическому времени, которое есть «начальное время», или «перво время». По мнению В.Н. Топорова, «ритуал <священен> сам по себе и из себя. Миф же заимствует <священное> через свою связь с ритуалом, с описанием <священного> начала (творения), с участием в нем <священных> персонажей». <sup>60</sup> Опираясь на эту посылку, попробуем наметить те связанные с нумерологией идейно-духовные истоки, к которым отсылает нас церемония, в данном случае *алоугардон*.

По-видимому, церемония обведения невесты вокруг костра дает представление о том, каким в глубине статического сознания рисовался мир далеким предкам современного человека. При более или менее пристальном взгляде на *алоугардон* можно обнаружить довольно осязаемые элементы системного восприятия примитивного пространства. О понимании мира как упорядоченной системы и целостной структуры свидетельствуют движения персонажей обряда вокруг пламенеющего костра. Какова семантическая нагрузка подобных круговращений — сказать трудно. Ясно одно: это напоминает какую-то композицию или конструкцию, состоящую из графических кругов с сакральным центром, роль которого выполняет костер (огонь). Согласно мифу иранских народов, огонь воспринимается как сын Солнца, олицетворением которого является верховный Бог зороастрийцев Ахура-Мазда. В соответствии с подобным воззрением намечается вероятность связи огня (костра) в обряде *алоугардон* с древними представлениями народов иранского мира о модели Вселенной.

Ситуация обретает черты большей мифологизации, если мы вспомним, что интересующий нас ритуальный костер прямо или косвенно связан с перекрестком. С ним, как уже известно из сказанного, связаны и знахарские обряды *обу алас* (об этом будет сказано отдельно). К этому следует добавить замечание М.Р. Рахимова, что у горных таджиков вариант традиционного обряда врачевания детей также выполнялся на перекрестке. <sup>61</sup> Небезынтересно обратиться к данным Е.В. Антоновой. Они проливают дополнительный свет на представления народов Передней и Средней Азии, связанных с интересующим нас перекрестком. Так, анализируя свидетельства источников, исследовательница отмечает, что мир, согласно воззрениям древних земледельцев указанных регионов, имеет четыре направления, причем «человек находится в центре. Защитив себя с четырех сторон, он оказывается в безопасности». <sup>62</sup> Д.С. Раевский находит возможным предположить, что со сторонами света соотносились четыре божества, составлявшие третий «разряд» скифского пантеона. <sup>63</sup>

При более или менее внимательном взгляде на сценарий обряда *алоугардон* становится очевидным, что он несет на себе печать образа мифопоэтического представления об упорядоченной Вселенной. Костер на перекрестке и круговые движения действующих лиц церемонии вокруг него придают обряду черты священнодействия, которое оказывается инсценировкой поэтического мировосп-

приятия космологической эпохи; его элементы воспринимаются где-то на уровне подсознания. Фабула событий вокруг костра определенным образом «открывает» элементы поэтической предыстории ритуала. Они заключены в самом огне. Священнодействие вокруг него говорит о том, что он сугубо священная стихия, а потому и объект почтительного и религиозного отношения. Можно предположить, что одной из составных частей ритуала *алоугардон* является ожидание, связанное с созданием (путем вступления в брак) домашнего очага как сакрального центра семейного огня. Центр сакрального семейного огня, как и различные варианты Мирового Дерева, Мировой Горы, Дома и т. п., — это символ сакрального Центра мира. Последний «совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов, которые в этом смысле оказываются изоморфными друг другу и изофункциональными».<sup>64</sup>

Следовательно, если ритуал прокламирует тему священности огня, то какая должна быть идейная связь между этой сверхъестественностью, троичностью повторения события и трехчленностью его персонажей? Бесспорно здесь одно: *алоугардон* — лаконичный и выразительный символ историко-культурной концепции народа. Он проецирует в сознании образы прошлого. Три молчаливых, не снабженных языковым (словесным) оформлением круга вокруг полыхающего костра синтезируют и обобщают связь времен, диалектическое единство Прошлого, Настоящего и Будущего. *Алоугардон* знаменует собой акт вхождения новобрачной в новую фазу жизни, с которой связывается ожидание ее включенности в идущее из глубины рационального архаического сознания трехчастное гармоничное отношение на оси «Человек — Природа — Универсум».

Выражением идеи связанности макрокосма и микрокосма, мира и человека является семейный очаг как символ сакрального Центра мира. Наметившаяся перспектива позволяет приподнять завесу над поэтическим мировосприятием архаического сознания. Священнодействия вокруг костра, должно быть, служат знаком ожидания новой первичной ячейки социальной организации — семьи, предполагающей своим бытием функциональное триединство «материнство — супружество — хозяйствование» и структурную целостность «отцовство — материнство — детство», воплощающих триединство «отец — сын — Всевышний» и соответственно предполагающих триаду «мать — дочь — *момо*»; *момо* — эпитет *Хавво* (библ. Ева). Все это условия полноценной реализации семьей своих функций на уровнях: 1) «дом — поселение — округ», которые являются главным условием функционирования 2) на трехчленной вертикали «семья — семейный клан — группа (межобщинный коллектив)» и 3) гарантией актуализации трех функций на космическом, ритуальном и нравственном уровнях в 4) отправлении сакральных действий, деятельности в экономической сфере и воспроизводстве семьи (традиции). Что касается ритуального костра для, скажем, третьего круга обхождения, он должен восприниматься членом сущностного единства трех огней — «семьи — семейного клана — группы», которым соответствуют дом, поселение и округ.

Цепочку взаимосвязанных триад можно продолжать до бесконечности. И всякий раз итог тот же: трехчастная (трехчленная) «семантическая» геометрия и арифмология, уцелевшие в области подсознания современного человека, представляют собой стержень его мировоззрения. Разумеется, современный человек не может объяснить мотивов своего арифмологического поведения в обрядности. Но он и не отступает от этой матрицы, семантика которой скрыта в обла-

сти архаического мышления. Лишь путем наблюдений можно уяснить: как для него сакральны основные цвета — Белый, Красный, Черный, так же сакральны и возжигаемые им в сакральном очаге дома «Огонь хозяина, Огонь для защиты, Огонь для жертвоприношений».<sup>65</sup> Р.Б. Пандей, рассматривавший древнеиндийские домашние обряды, указывает, что во время движения свадебной процессии по пути к дому будущего мужа читались стихи о том, что невеста «была сначала женой Сомы, потом Гандхарвы, потом Агни, который, наконец подарил ее земному супругу».<sup>66</sup> В комментариях к этому пассажи Сوما характеризуется как владыка царства растительности (образа фертильности/сексуальности), жизненных соков Вселенной, Гандхарва-Вишваасу — как охранитель девственности невесты, Агни — как олицетворяющий огонь, которому отдают девушку перед тем, как ее получит законный супруг. Если учесть, что в ведийской и индуистской мифологии сильный и могущественный Агни выступает как бог огня и домашнего очага, то становится очевидным, что совпадение в контексте свадебной обрядности, присущей иранцам и индийцам, идеи трехвалентности восходит к периоду их (индоиранского) единства.

Этот аспект традиционной обрядности весьма ощутимо показывает особенности отношения «женщина—огонь». Они состоят в выполнении женской функций, довольно близко напоминающих жреческие. Более того, традиция определенным образом обосновывает (легитимирует) закрепление этой сферы оперирования огнем именно за женщинами.

Изложенный материал наглядно свидетельствует об основополагающем принципе традиционного мышления таджиков. В его основе лежит строгая числовая гармонизация оперирования огнем в ритуальных целях. Следовательно, огонь в ритуальной практике используется лишь тогда, когда само действие, связанное с актуализацией огненной стихии, имеет предметно-номерологическое обоснование. В противном случае огонь в обряде теряет свой социальный смысл и лишается своей концептуальности. Предпринятый анализ отдельных граней проблемы символической номерологии в традиционной культуре таджиков оказался достаточно результативным. Удалось выявить существенные грани особенностей системы традиционного мировоззрения таджиков. Достигнутое свидетельствует об огромной важности, которую исследование этого сюжета представляет для науки. В целом предпринятая попытка позволила уяснить, что в числовой гармонизации церемонии обведения новобрачных вокруг пламени костра просматриваются основные ожидания, связанные с необходимостью формирования нового семейного образования как фактора существования, демографического благополучия и развития общества.

\*\*\*

1. Предание гласит, что исламская истина была открыта пророку Мухаммаду ночью священного месяца *рамадан* 610 года н.э., когда он, уединившись на горе Хира близ Мекки для благочестивых размышлений и поста, увидел на самом краю неба свет, после чего небесный вестник окликнул его трижды: «Читай! Читай! Читай!». Тогда же небесная сила теснила его грудь свитком священного Корана. См.: *Родионов М.А.* Классический ислам. СПб., 2003. С. 9–10.

2. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994. С. 96.

3. *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 131.

4. *Топоров В.Н.*: Числа // МНМ. Т. 2. С. 629–631.

5. Это две публикации самого В.Н. Топорова (см.: *Топоров В.Н.* 1) К семантике троичности (слав. \*TRIZNA и др.) // *Этимология* 1977. М., 1979. С. 3–20; 2) К семантике четвертичности // *Этимология* 1981. М., 1983), работа Н.Л. Жуковской (*Жуковская Н.Л.* Семантика чисел в калмыцком эпосе «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. М., 1980), монографии Б.А. Фролова (*Фролов Б.А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974), А.И. Кобзева (*Кобзев А.И.* Учение о символах и числах...). В связи с символической нумерологией в китайской традиции см. также: *Кроль Ю.Л.* Некоторые наблюдения над нумерологическим аспектом ранних «образцовых историй» (ЧЖЭН ШИ) // *Памятники письменности и проблемы культуры народов Востока*. М., 1987. Ч. 1. С. 104–109), статья М.М. Маковского (*Маковский М.М.* Число // *Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образы мира и миры образов*. М., 1996. С. 388–397), раздел в монографии Н.И. Толстого (*Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 269–289).

6. *Островский А.Б.* Библейская метаистория. Семиотико-нумерологический анализ. СПб., 2004. Там и литература по вопросу.

7. *Рахимов Р.Р.*: 1) Костер на перекрестке. К нумерологической символике в культуре таджиков // *Материалы полевых этнографических исследований*. СПб., 1998. Вып. 4; 2) Костер на перекрестке: К осмыслению ритуального огня на перекрестке в культуре таджиков // *Материалы полевых этнографических исследований*. СПб., 2004. Вып. 5. С. 61–78; 3) Костер новобрачных у таджиков (поиски истоков особенностей ритуала) // *Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов: Археология, история, этнология, культура*. СПб., 2005. С. 365–368; 4) Костры на пути невесты в Самарканде (За строкою О.А. Сухаревой) // *Среднеазиатский этнографический сборник*. М., 2006. Вып. V. С. 108–148.

8. *Абашин С.Н.* «Семь святых братьев» // *Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе* / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М., 2003. С. 18–40.

9. «Сакральная математика» — выражение А.Я. Гуревича. См.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 264.

10. Автору известна лишь работа И. Ходжиева, в которой рассматривается «математическое» стихотворение анонима XVIII в; там речь идет о нумерационных функциях чисел по разрядам с названиями каждого из них. См.: *Ходжиев И.* К истории нумерации чисел // *Материалы по истории и истории культуры Таджикистана*. Душанбе, 1981. С. 180–185.

11. *Ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад*. Кимийа-йи са'адат... С. 64–65.

12. *Аш-Шахрастани Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал): Пер. с араб. / Введ. и коммент. С.М. Прозорова. Ч. 1. Ислам. М., 1984. С. 45–46. (Сер. ПКВ. Т. LXXV).

13. Там же. С. 45–46.

14. Там же. С. 47.

15. Там же.

16. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах... С. 284. О символике числе «один» в культуре монголов см.: *Жуковская Н.Л.* Категории и символика... С. 132.

17. Убеждение об эволюции мира из враждебной оппозиции двух космических принципов в зороастризме и учении санкхьи (см.: *Лелеков Л.А.* Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // *Народы Азии и Африки*. 1978. № 2. С. 19) или представление о существовании двух соперничающих божеств, из которых первое — творец добра, второе — зла («бог света — бог тьмы») могут служить иллюстрацией сказанному о бинарной оппозиции. Но этот вопрос имеет и другой ракурс. Дело в том, что противоположные космические силы в ряде случаев выступают парами. Тогда жизнь и Вселенная, по мифу, «образованы из двух противостоящих начал двум враждебным силам» (см.: Там же. С. 198). Это подводит к сюжету о богах двухча-

стного пантеона, подробно рассмотренного Ж. Дюмезилем (*Дюмезиль Ж.* Верховные боги...). В иранской мифологии таковы, например, авестийская финальная пара рифмующихся имен Хаурватат — Амэретат (ср. мусульманскую пару ангелов Харут и Марут) или двое первых «Бессмертных Святых» (Амэша Спэнта) — Воху Мана и Аша (Там же. С. 90, 92). По нашим данным, число «два» актуализируется, кроме того, в сфере двуаспектности явлений, вещей, существ и т.п. Это можно проиллюстрировать на примере представлений таджиков о видимом и невидимом огне, земной и небесной птицах и т.п.

18. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах... С. 284.

19. Термин «соединение» заимствовано мною у М.М. Маковского. См.: *Маковский М.М.* Число... С. 389.

20. *Жуковская Н.Л.* Категории и символика... С. 132–133.

21. Кисас-ул-анбийё («Житие мусульманских святых»). Душанбе, 1991. С. 9–10.

22. *Газали Мухаммед.* Ответы на вопросы, предложенные ему см.: *Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана. VII–XII вв. М., 1960. С. 196.

23. *Павлинская Л.Р.* Образ космической реки в сакральной традиции угров Сибири // *Природа и цивилизация: Реки и культуры.* СПб., 1997. С. 158. Там же см. «семь изгибов», «семь плесов», «семь мысов».

24. Это специальное приготовление у таджиков Центральной Азии называется *сумунак*.

25. *Кириллин В.М.* Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. // *Естественнонаучные представления Древней Руси.* М., 1988. С. 84.

26. *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. СПб., 1996. С. 246 и след. О священном числе «семь» у русских и в других традициях. См.: *Миролюбов Ю.* Русский языческий фольклор. Очерки быта и нравов. М., 1995. С. 75, 109.

27. *Ершов Н.Н.* Народная медицина таджиков... С. 356.

28. *Кобзев А.И.* Учение о символах... С. 25.

29. Там же. С. 231.

30. Там же. С. 291.

31. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги... С. 29.

32. Можно вспомнить церемонию украинцев. По Д.К. Зеленину, она происходила во дворе дома жениха. Мать последнего, перед тем как свадебный поезд отправится в путь, имитировала трехкратные скачки верхом (на вилах или граблях) вокруг воображаемой квашни, на которой лежит хлеб. Украинцы Черниговской губ. с окровавленной (после первой брачной ночи) рубашкой молодой (знак ее девственности) совершали трехкратный магический обход вокруг стола и вокруг всего дома. Эта церемония происходила и в доме жениха (см.: *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография... С. 335–337). Да и сам традиционный свадебный цикл в восточно-славянской среде, как и во многих других традициях евразийцев, состоит из трех частей. Они суть сватовство, помолвка и комплекс церемоний в рамках самой свадьбы. В некоторых местах на Руси в Егорьев день после обеда хозяин три раза обходил свой скот, держа в руках образ, яйцо и топор (Лужской уезд) (см.: *Кирпичников А.К.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879. С. 134). Примеры, подобные приведенным, практически неисчерпаемы.

33. *Жуковская Н.Л.* Семантика чисел в калмыцком эпосе «Джунгар»... С. 208.

34. Об украшениях народов Средней Азии см.: *Чвырь Л.А.* Таджикские ювелирные украшения. М., 1977; *Фахретдинова Д.А.* Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988.

35. О тумарах см.: *Борозна Н.Г.* Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.* М., 1975. С. 281–297.



36. В равнинных районах «золотошвейные» тибетейки входят в комплект костюма новобрачной, которая обычно носит ее до рождения первого ребенка.
37. Более подробные сведения по этому вопросу можно почерпнуть в монографии Н.Н. Негматова. См.: *Негматов Н.Н.* Государство Саманидов (Мавераннахр и Хорасан в IX–X вв.). Душанбе, 1977. С. 34 и раздел «Сложение феодального города».
38. См.: *Андреев М.С.* По Таджикистану. Ташкент, 1927. Вып. 1. С. 60.
39. *Брагинский И.С., Лелеков Л.А.* Иранская мифология // МНМ. Т. 1. С. 564, 1.
40. *Мохсен Абу-л-Касем.* Ârâ-йе ирâни бе ревайети Шахрестâни // Âшнâ. 1375 г.х. (1996). № 30. С. 32, 1.
41. *Брагинский И.С., Лелеков Л.А.* Иранская мифология... С. 563, 3.
42. *Лелеков Л.А.* Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии... С. 199.
43. *Раевский Д.С.* Скифо-сарматская мифология // МНМ. Т.2. С. 446, 2, 3.
44. *Мыльников А.С.* Картина славянского мира... С. 244–248.
45. *Раевский Д.С.* Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н.э. М., 1985. С. 27–28.
46. См., напр.: Свод таджикского фольклора... Тексты (Т) 015, 031, 044, 079, 083, 100, 174, 262, 305, 348, 372, 377.
47. *Шермухаммадов Б.* Назми халкии бачагонаи тоджик (Детская народная поэзия таджиков). Душанбе, 1973. С. 22, 153; см. также: *Рахимов М.Р.* Рождение и воспитание ребенка... С. 80. В бахтиярской (Иран) колыбельной песне, зафиксированной В. Жуковским, мать, дорожа ребенком, отдает его (и его сон) под охрану неба, солнца и звезд. В песне, которую она поет, есть такие слова (в русск. пер.): «Солнце, Небо и звезды да будут твоими спутниками» (см.: *Жуковский В.* Колыбельные песни и причитания оседлого и кочевого населения Персии // ЖМНП. 1899. Январь. С. 14).
48. *Бойс М.* Зороастрийцы... С. 13–14.
49. Там же. С. 14.
50. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги... С. 11, 21.
51. *Галлиев А.* Жызы Казахстана: Прошлое, Настоящее, Будущее // Культура кочевников на рубежах веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации. Алматы, 1995. С. 32.
52. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги... С. 30.
53. *Кобзев А.И.* Учение о символах... С. 281.
54. Здесь и далее ссылки на яшты даются по: Авеста. Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. И.М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990.
55. *Modi Jivanji Jamshedji.* The religious ceremonies... P. 74.
56. *Dhalla Maneckji Nusservanji.* Zoroastrian Theology... P. 57.
57. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги... С. 25.
58. *Pavry Jal Dastur Cursetji.* The Zoroastrian Doctrine of a Future Life. From Death to the individual Judgment. N.Y., 1929. P. 67.
59. *Смагина Е.Б.* Манихейство // Религии Древнего Востока. М., 1995. С. 91.
60. *Топоров В.Н.* О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 31, 35.
61. *Рахимов М.Р.* Рождение и воспитание ребенка... С. 81.
62. *Антонова Е.В.* Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984. С. 69.
63. *Раевский Д.С.* Модель мира скифской культуры... С. 99; см. там же с. 97.
64. *Топоров В.Н.* О ритуале... С. 13.
65. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги... С. 29.
66. *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды... С. 170.