

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

«МЫ МОЛИМСЯ БОГУ ПОСРЕДСТВОМ ОГНЯ»

(СВЯЗЬ ВРЕМЕН)

I

Предлагаемая часть изложения первоначально была задумана как заключение к книге. В процессе написания текста появилась возможность для поездки в Республику Узбекистан (2005 г.) в составе комплексной археолого-этнографической экспедиции МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Маршрут экспедиции проходил, в частности, через Самарканд и Бухару. Как известно, Самарканд и Бухара для таджиков — историческая родина. Работа в указанных городах позволила зафиксировать некоторые недостающие сведения, а также проверить и уточнить кое-какие данные, накопленные прежде. Вскоре обнаружилось и отдельные литературные материалы, необходимые для осмысления в рамках рассматриваемой темы. После некоторых раздумий, как распорядиться этими данными, я решил не «ломать» уже оформленную конструкцию работы, а ограничиться включением новых материалов в предполагаемое заключение.

Из характера выполнения ритуала *алоугардон*, а также из его достаточно обширной географии, которую была предпринята попытка представить, возникает ощущение, что этот обряд берет свое начало из глубины человеческой истории и сохраняет определенные черты аналогичных обрядов, может быть, практиковавшихся еще у древних ариев. Само собой разумеется, речь идет не только об обряде. В такой же мере это касается и отношения к огню. Именно идеологическое восприятие огня в мифе и ритуале доисламских предков иранских народов во многом поясняет нам мотивы благоговейно-почтительного отношения к этому благу персонажей ритуального обведения новобрачных вокруг пламенеющего костра. Почти не остается сомнений в том, что *алоугардон* несет на себе печать древних и раннесредневековых представлений об огне как о Боге и сыне Бога зороастрийцев, избравших этот чистейший элемент мироздания символом своей религии. Источники сохранили весьма выразительный рассказ, который иллюстрирует мотивацию возвышенного отношения к огню зороастрийцами в сасанидское время. В нем отражается идея, которую «прокламирует» огонь в мифе и ритуале доисламских иранцев. Он повествует о том, как сестра и жена Михрам-Гушнаспа отрекалась от веры предков, т.е. от зороастризма, перейдя в лоно христианства. Позволю себе привести этот рассказ в изложении М. Бойс.¹

Предание гласит, что новообращенная христианка ознаменовала свое отречение от зороастризма тем, что взяла в руки жаровню с огнем во время месячных,² швырнула ее на землю и растоптала угли ногами, тем самым совершив, с точки зрения зороастрийца, двойной смертный грех. Причины, по которым эта женщина сменила веру, были таковы: заболев, она тщетно совершала возлияния и молилась зороастрийским божествам-*язатам*, затем она решила поститься по-христиански, исцелилась и обратилась в христианство. Сам Михрам-Гушнасп был убежденным христианином и проявил себя яростным и опасным противником старой веры. Между ним и неким магом произошел будто бы ниже-следующий диспут.

Маг заявил: «Мы никоим образом не считаем огонь Богом, мы только молимся Богу посредством огня, так же как вы молитесь кресту». Михрам-Гушнасп сказал: «Но мы не говорим, как вы говорите огню: <Мы молимся тебе, крест, Бог>». Маг заметил: «Это не так». Но хорошо обученный Михрам-Гушнасп привел примеры из текстов и сказал: «Так говорится в вашей Авесте, что это Бог».

Загнанный в угол, маг изменил свое прежнее мнение и сказал: «Мы поклоняемся огню потому, что он той же природы, как Ормазд» (Ахура-Мазда). Михрам-Гушнасп заметил: «У Ормазда есть все то, что и у огня?». «Да», — ответил маг. Михрам-Гушнасп сказал: «Огонь сжигает помет и конский навоз, короче говоря, все, что попадает в него. Поскольку Ормазд той же природы, то истребляет ли он все так же, как огонь?». Затем Михрам-Гушнасп спросил: «Почему вы не поклоняетесь огню, пока он находится скрытым в камнях, дереве и других предметах? Вы же сначала зажигаете его, а потом молитесь ему. Между тем вы сперва делаете его достойным поклонения, а без вас он не таков. Но все это не имеет значения, ведь огонь не может отличать мага, который приносит ему жертвы, от человека, который не поклоняется ему, он горит одинаково для обоих». Маг, как рассказывается далее, будто бы после этих нападок умолк, но власть была на его стороне, и в конце концов Михрам-Гушнаспа умертвили по приказу царя, поскольку зороастрийская церковь пользовалась поддержкой короны.

В самом деле, какая необходимость в том, чтобы молиться Богу посредством огня? У каждого из этих объектов — и Бога, и огня — свое самостоятельное место в картине мира человека. Тем не менее огонь в рассуждениях мага наделяется некими функциями, сравнимыми с функциями посла в обители Единосущего.

Что такое огонь в системе ценностей человека — ответ на этот вопрос очевиден из уже изложенного. Главное для понимания логики зороастрийского мага состоит в том, что огонь представлен в опыте. Одного лишь назначения чистейшего элемента природы из набора его значений достаточно, чтобы представить себе, как он рождает радостное ощущение, наполняющее сердце, способное вызывать, когда это благо пламенеет, лавину эмоций. Глубина чувств, которые испытывает человек, находясь у огня, сопоставима с эмоциями при обращении к Богу. По-видимому, из этого притягательного потенциала огненной стихии и происходит ее выбор в качестве избирательного посредника, некоего канала восприятия эмоциональной значимости, удаленного от верующего и поэтому неизвестного ему в опыте Бога.

Естественно, когда подлинность огня, наделенного природой сущности, становится выражением значимости абстрактного Бога, два объекта, один из которых подлинно земной, а другой — абстрактно небесный, в сознании зороастрийца становятся дополняющими друг друга объектами культа. Распространение значимости огня и, таким образом, распространение внутреннего его восприятия вовне ведет сердце молящегося к тому внешнему пространству, где происходит образное слияние земного с трансцендентальным.

Стремление души сделать Бога эмоционально значимым для себя объектом хорошо прослеживается на примере христианства, где Бог часто именуется Отцом. Для сравнения можно вспомнить представление зороастрийцев об огне, олицетворяющем Бога и сына Бога. Безусловно, перенос на Бога значимости Отца происходит, во-первых, из любви к Отцу и, во-вторых, из веры в Бога. У ираноязычных народов понятия Бога и социального отца (отца семейства, главы семьи) объединяет одна и та же лингвистическая основа — *худо*, т.е. «бог». Подобные феномены вполне позволяют понять диалектику переноса освоенной значимости огня на Бога, в частности почему, по утверждению зороастрийского мага, доисламские иранцы *молились Богу посредством огня*, считая его *той же природы, что и Бог*.

Согласно концепции зороастрийского мага, получается следующая цепочка: Бог существует, но Он не проявлен в опыте. Объективность Его бытия, обычно воспринимаемого в образах, получает свое воплощение на путях переноса на Него сущностных значимостей огня, пламя (или жар углей) которого уносит Ему, как послание, молитву мирян. При такой интерпретации рукотворный огонь как выражение суммы созидательской (со-творительной) деятельности человека и Творец мира окрашиваются разнонаправленными лучами света, исходящими один из другого. Из аргументации мага, отстаивающего религиозный постулат зороастрийцев, вытекает архетип взгляда на мир как на нечленимое единство человека, повторяющего созидательскую деятельность Бога и Вселенной.

Данная концепция получает свое логическое выражение в гармонизации движения друг против друга энергетических потоков на оси «Земля — Космос». В этой структуре огонь (метафорически, это и огонь сердца, и огонь предметного мира) олицетворяет восходящую энергию Земли. У открытого огня приходит ощущение, что таинственные дух и сила этого величайшего явления, почитавшегося древними иранцами как сугубо священная стихия, очищают и исцеляют тело, унося из него негативную эмоциональную энергию.

В словах Гастона Башляра, сказавшего, что огонь «горит и летит, он поет»,³ заключена сущность этой стихии. По его мнению, природа огня двойственна: он и стихия природы, и социальное явление. Поясняя свои рассуждения, Г. - Башляр говорит, что как природная стихия огонь горит, как социальное явление — летит и поет, унося какие-то таинственные звуки из Земли в бездну Неба. Эти таинственные звуки в унисон с блистательным полыханием огня погружают человека в *состояние*, проявлением которого является мистическое безмолвие у огня. В подобной ситуации человек настраивается на прислушивание к таинственному трещанию и такому же магическому гудению огня. Состояние покоя и созерцания, в которое погружает «изумляющий душу» и «согреваю-

щий тело» огонь, отрывая человека от самого себя, — прекрасный пример поклонения этой стихии как объекту культа.

Это же состояние вполне поясняет, почему огонь с «социальным (человеческим) лицом» становится предметом поклонения. Если на минуту вообразить человека, сидящего в сумрачной задумчивости у огня, пламенеющего в камине, очаге или под открытым небом в лесу, то вполне понятно, какое магическое воздействие это природное благо на него оказывает: неуловимое воздействие подводит его к черте, за которой уже возникает ощущение присутствия алтаря. По состоянию покоя, к которому обычно приводит человека огонь, можно догадаться, что горение благословенного элемента природы как бы разводит, изолирует друг от друга «парящую изумленную душу» и «неподвижное согретое тело».

Подобные рассуждения Г. Башляра близки к представлениям зороастрийцев, согласно которым огонь на своих крыльях возносит человека в обитель Бога. Парение души к обители богов — устойчивый мотив в мифологической традиции многих народов. Это то состояние, когда на вершине высокой горы перед одиноко стоящим человеком открыта волнующая панорама огромного мира. Преимущество чудотворного огня по сравнению с горной вершиной в том, что он всегда доступен, его всегда можно конструировать подручными средствами. Феномен огня в том, что он обладает способностью особым образом погрузить человека в состояние, сравнимое с молчаливой молитвой. Если мы хотим понять причину молчания персонажей *алоугардона* и вообще смысл этой церемонии, то эта способность огня вполне поясняет эту цель. Это и путь к осмыслению самих древних истоков формирования практики почитания огня не только в традиции индоиранцев или зороастрийцев, но, хочется думать, и протоариев. Несомненно, что в основе первоначальной практики поклонения огню лежала способность этой стихии уносить человека, опять по Г. Башляру, в *стихию мысли*.⁴

Выражение зороастрийского мага «Мы молимся Богу посредством огня» может быть интерпретировано и в том смысле, что верующий обращает свой внутренний взор к Богу посредством огня из убеждения, что это чистейшая стихия Мироздания, обладающая магической силой и способная своим горением и лучением уносить молитву в обитель Бога. Ею заполнена вся Вселенная. В ведийских гимнах Агни «горит, сияет, освещает, обладает всеми силами, заполняет воздушное пространство, открывает двери тьмы, укрепляет небо и землю, охраняет их, восходит на небо, рождает оба мира, живет в воде<...>»; он «дружествен к людям», к долгу, соединяет супругов, поражает врагов.⁵ Между прочим, концепция, согласно которой светом заполнена вся Вселенная, отражена и в исламе, о чем красноречиво свидетельствует эпитафия к книге (Коран, 24:35). По нему свет — сущность Бога. Сам Бог — «свет небес и земли», Он «свет на свете». Таким образом, в Коране свет предстает неким тотальным Присутствием. В этом смысле в отрывке коранического текста, в котором находит отражение ядро исламской концепции огня (света), мы узнаем общеизвестные черты доисламских представлений иранских народов об огне как сущности Бога. Фразой «светильник — в стеклянном сосуде» *айат* как бы постулирует идею, что два пространства (одно внутри сосуда, другое — за его пределами) связаны трансцендентальными лучами и имманентными

нитями: своим светом стеклянный сосуд освещает мир, а мир за пределами сосуда его отражает. Благодаря этому сосуд становится подобием жемчужной звезды, зажигающей свет в сердце человека.

Следует помнить и то, что в зороастрийском учении горение огня происходит по воле Бога, когда человек испытывает в этом потребность. Тогда огонь приходит к человеку сам. Как видно, и здесь просматривается мотив обращения зороастрийца к Богу посредством огня: смысл такого отношения к огню в том, чтобы он приходил всегда, когда у верующего возникает потребность в его пламени.

Наверное, поэтому в ведийской мифологии Агни почитается как один из великих богов, а древние евреи вплоть до разрушения римлянами большого храма в Иерусалиме приносили животных в жертву огню. В христианстве Святой Дух сходит на апостолов в языке пламени. Римская мифология олицетворяла неугасимый культовый огонь и огонь домашнего очага в образе богини Весты, соответствовавшей греческой богине Гестии. Несомненно, к почитанию огня в немалой степени толкало человека древности двойственное чувство, которое он испытывал, глядя на огонь. Это чувство сочетало почтение (к началу благости) и страх (к источнику демонических, угрожающих, разрушительных сил природы).⁶

У иранцев почитание благословенного огня как священной стихии существовало еще в эпоху Саманидов, сошедших с исторической арены под натиском войск арабов, принесших в Иран и Центральную Азию ислам. Думать, что новой исторической форме религиозной идеологии — исламу — удалось в полной мере преодолеть существовавшую в этом районе мира еще со времен индоиранской общности концепцию огня, наверное, было бы неправильно. Изложенные материалы показывают, что именно устойчивость доисламских ценностных ориентаций определяет специфику ислама в обрядности народов Центральной Азии. Современный ритуал обведения молодых людей вокруг костра у таджиков являет собой вполне достаточный пример живучести именно доисламских воззрений об огне в условиях господства официальной идеологии ислама в этом районе. Стоит посмотреть на этот ритуал пристальнее, как возникает ощущение, что его персонажи, как и в далекие доисламские времена, «молятся Богу посредством огня», наделенного свойствами сущности. Такое впечатление, что во время ритуальных действий персонажи обряда внутренним взором обращаются к огню не только как к стихии Мироздания, но и как к божественной сущности, прося ее о помощи, защите, охране и покровительстве.

Предложенная интерпретация концепции огня в доисламских ритуалах является для нас базовым элементом понимания роли этой стихии не только в церемонии *алоугардон*. Она бросает свет практически на всю систему традиционной ритуалистики современных таджиков с использованием огня. Это обряды жизненного цикла (свадебной, родильной, погребально-поминальной), а также традиционные ритуалы, носящие характер этнотерапевтической техники.

Чрезвычайно интересно, что в среде современных таджиков, когда ритуальный огонь выносится из дома на улицу, т.е. когда он становится подвижным (например, *алоугардон* новобрачных), «молитва» огню-сущности происходит безмолвно, чем привлекает к себе внимание с еще большей силой;

в прочих случаях (например, в родильных, знахарских обрядах, когда они выполняются дома) действия с огнем сопровождаются соответствующими вербальными формулами благопожелания, произносимыми руководителем обряда. Можно предположить, что причина совершения персонажами церемонии *алоугардон* своих ритуальных кругов молча состоит в том, что (приходится повторить уже сказанное) пространство за пределами дома принадлежит преимущественно мужчинам, исповедующим ислам единый (в отличие от ислама регионального). В силу этого обстоятельства женщины стремятся за пределами дома оставлять воздушные просторы для звучания мусульманских молитв, читаемых в основном мужчинами.⁷ Хотя отнюдь не исключено и то, что ритуалы, подобные *алоугардону*, выполняемые женщинами, изначально были «безгласными» (может быть, из-за того же убеждения, что голос женщины не должен быть слышим в мире, пределы которого принадлежат мужчинам). Возникает соблазн предположить, что причина совершения ритуала *алоугардон* в глубоком молчании связана с феноменом самого открытого огня (костра), способного погружать человека в задумчивость.

Конечно, восприятие огня как величайшего блага, источника света, тепла, комфорта, эмоционального подъема, общения, фактора забав и развлечений для детей, игр, танцев и плясок (для взрослых) рождается еще на стадии горения этого природного элемента в семейном очаге. Уже этих назначений огня достаточно, чтобы в душе человека зародились его трепетные образы. Выше говорилось об образах Агни в ведийских гимнах. Там, в частности, упоминается, что Агни «дружествен к людям», к долгу, соединяет супругов, поражает врагов.⁸ Подобные образы благословенного огня позволяют яснее представить себе смысл обряда *алоугардон* как выражения благоговейного отношения к этой стихии. Видимо, оно ведет свое происхождение из мерцания света сходных убеждений. Поэтому безмолвные круги, которые совершают персонажи церемонии обведения молодых вокруг пламенеющего костра, производят впечатление молитвы лучшему благу, «которое обладает всеми силами».

На самой главной фазе жизни человека — при создании семьи — моление зримой силе, которая «соединяет супругов» и, стало быть, благословляет их, должно рассматриваться такой же нравственной обязанностью, какой является, например, церемония венчания в храме в европейском культурном круге. Это тем более важно, что *алоугардон* молодых может означать провозглашение их приобщения к новым социальным ролям, в частности включения их в сферу передаваемых из поколения в поколение отголосков религии, символом которой некогда являлся огонь. Он обречен оставаться объектом почитания уже из укоренившегося взгляда на него как на чистейшую стихию природы. Этот и подобные ему волнующие душу образы огня влекут к себе человека, как влечет изображение лика божества. Такое впечатление оставляет нарочито медленное, к тому же, и молчаливое движение персонажей *алоугардона* вокруг пламенеющего костра под открытым небом, часто усыпанным звездами. Невольно возникает вопрос, не в подражание ли «великому источнику света и тепла в небе»⁹ когда-то устраивались на земле костры типа *алоугардон*.

Совершенно очевидно, что такая характерная особенность свадебных костров у таджиков, как их раскладывание на открытой площадке, часто на перекрестке, не является современным изобретением. Она ведет свое начало из древних истоков, связанных с переживанием огня под открытым небом. У зороаст-

рийцев практика локализации сакрального огня в открытом месте предшествовала алтарям этой стихии в закрытом помещении или самим храмам огня. В некоторых традициях культовые постройки сооружались на перекрестке. Поэтому появляется возможность предположить, что тяготение современных таджиков к раскладыванию огня молодоженов на перекрестке сигнализирует об исторической преемственности традиции возжигания ритуальных костров, так сказать, на все ветра.

Конечно, раскладывание свадебного костра на перекрестке преследует и цель противопожарной безопасности. Вместе с тем огонь на перекрестке — это конкретный знак конкретного события — свадьбы, о которой окружающие узнают по полыхающему пламени. Для метафорического мышления, укоренившегося в области подсознания современного человека, разведение ритуального костра в центре перекрестка может быть и имитацией великого источника света — Солнца. Видимо, в той же области находится и матрица числовых программ, которые актуализируют себя в установленной раз и навсегда кратности совершения ритуальных обходов вокруг благословенного огня. Стереотип в форме триад и троичностей тиражирует себя практически на всех этапах основных свадебных церемоний. Можно даже сказать, что символические тройки и свадебные церемонии идут рядом, гармонично дополняя друг друга. Выясняется также, что тематизация числовой символики в свадебных ритуалах, в свою очередь, представляет собой ячейку, сказать фигурально, общего мыслительного сейфа, где хранятся модели ситуативных числовых кодов. Они отражение общих принципов нумерологических концепций в культуре. О смысле повторений одних и тех же чисел (преимущественно нечетных — три и, реже, семь) в бесконечном числе стереотипов культуры можно строить предположений сколько угодно. При этом несомненным остается то, что поиски этого смысла погружают в сферу, где пульсирует *квинтэссенция мысли*, обращенной к Богу.

Когда верующий молится Богу посредством огня, он молится и ради самого этого величайшего блага, олицетворяющего функции, без которых жизнь человека на Земле невозможна.

II

Представленное исследование — первая попытка по возможности целостного анализа темы огня в культуре оседлого населения Центральной Азии. Отношение к огню как наиболее выразительной форме культурного опыта открывает широкие просторы для вскрытия таких элементов мировоззренческого ядра, которые по своей содержательности практически не могут быть сравнимы с потенциалом других областей этнической культуры, главным образом из-за стертости в них основного содержания. Это легко можно понять, если учесть, что огонь на протяжении тысячелетий был символом зороастрийской веры. Стало быть, привлекательность обращения к данной теме состоит в том, что из всего многообразия культурной традиции именно эта область дает относительно большее представление о динамике и преемственности мировоззренческих систем. Отчетливо видно, как стереотипы мысли и поведения, скрытые в глубине обыденного сознания еще доисламских иранцев, во многом диктуют репертуар форм поведения современных таджиков. Элементы древних поверий и представлений, которые реализуют себя в трепетном

отношении к огню и влечении к нему в условиях современности, дают основание предположить, что они олицетворяют наследие эпохи, от которой нас отделяют многие тысячелетия.

Конечно, сохранение исламом прежнего (доисламского) состояния «безмолвия» женщин, т.е. их оторванности от социального участия, в значительной степени облегчало арабам путь к победе. Социальное «онемение», в котором продолжала оставаться женщина в покоренной Центральной Азии, послужило благоприятной энергетической средой, подпитывающей сохранение как будто раз и навсегда утвержденного правила почтительного отношения к благословенному огню. Судя по всему, эта линия еще не оборвалась. Свидетельство тому — многообразные проявления почитания женщинами огня даже в условиях экспансии рыночных отношений.

Конечно, как напластование времен возникновение «наростов» на корпусе концепции огня возможно, как возможны изменения или исчезновение определенных его элементов. Но контуры самой матрицы существуют, и, видимо, по ним происходят женские ритуальные действия с использованием огня, иногда неистово рвущегося вверх, иногда пребывающего в спокойном и безмятежном пламенении, как бы наслаждающегося своим горением. Тогда возникает уникальное, не с чем несравнимое ощущение присутствия необходимого человеку посредника для общения души с небесными силами. В этом качестве благословенный огонь становится уравненным энергетике храма официальной религии в решении проблем души верующего. По-видимому, этот эмоциональный потенциал огня не позволяет затушить трепетное отношение к нему и поныне.

Наверное, было бы заблуждением думать, что закрепление за женщиной совокупности выполнения внутридомашних ролей, в том числе функции хозяйки и управительницы семейного огня и очага, во многом не позволяющее ей полнее самореализоваться в официальной религии, представляет собой воплощение исламских норм регулирования социальной жизни в Центральной Азии. В процессе продвижения на восток ислам постепенно отсекал от среды, питавшей древний культ огня иранцев, в основном мужчин. Что касается женщин, то они во многом и поныне продолжают «оставаться дома» во власти тех убеждений, которые еще до завоевания Центральной Азии арабами исповедовали и их мужья. Это склоняет к мысли, что с самого начала своего восхождения в качестве официальной религии в этом регионе ислам заявил о себе как о религии, допускающей элементы некоего плюрализма. Эта специфика выразилась в проявлениях двурелигиозности, характерной для местных женщин. Наверное, подобный феномен был бы невозможен, если учение Пророка Мухаммада не проявляло признаки толерантности к жизненно важным доисламским ценностям, транслирующим регулятивные программы.

Так или иначе, приходится говорить о специфике, которую демонстрирует «живой огонь»: он сохраняет элементы отношения к себе немного больше, чем просто к реликту, но немного меньше, чем к официальной религиозной идеологии. Во всяком случае, если в религиозном поведении современных таджиков-мужчин черты почитания огня подорваны исламом, оставившим лишь их полустертые следы, то в сознании женщин эти древние черты если и не властвуют, то сочетаются с обрядностью официально признаваемой

религии, сохраняя в этом плане «связь времен». В этом ничего удивительного нет. Достаточно вспомнить присутствие огня в христианских церковных ритуалах — свечей, паникадил, лампад, процедуры, связанные с окуриванием, и т.п. Но если христианская церковь доступна женщине, то для центрально-азиатской женщины путь в мусульманский храм во многом еще закрыт; можно говорить лишь о первых шагах в этом направлении. В этих условиях, продолжая сохранять традицию являть собой хозяйку семейного очага, она продолжает сохранять и нерушимые символы древнего культа огня.

III

Мы исходим из убеждения, что обоснование мотивов ритуала обведения новобрачных вокруг костра основные элементы своей знаковости черпает из идеологических истоков, из тех некогда вполне осознававшихся предписаний, к которым восходят и другие сферы системы традиционной обрядности таджиков, определяющим смыслом которых является оперирование огнем.

Основное предписание в ситуации оперирования огнем в событийных ситуациях сводится к традиционному взгляду на функции этого элемента природы служить средством прежде всего очищения от всякой скверны. Это красной нитью проходит практически через всю систему традиционной обрядности с использованием огня, включая знахарскую медицину и обычай прыгать через костры, в особенности в последнюю среду месяца *сафар/сапар (чоршанбеи сури)*. Такое восприятие прослеживается и в отношении к огню в так называемых «мужских домах», но в большей степени это относится к женским огням. Очистительная символика огня в церемонии *алоугардон* связана с существующим у таджиков поверьем, что молодожены (в особенности невеста) в свадебных нарядях подвержены негативному воздействию «дурного глаза», которым якобы обладают некоторые недоброжелательные однообщинники, а всемогущий огонь отгоняет эти негативные силы.

Дж. Фрэзером создана целая теория относительно очистительной функции огня. По его мнению, «огонь благоприятствует росту хлебов и благополучию человека и скота, стимулируя их рост и развитие или предохраняя от угрожающих им опасностей: грома и молнии, пожара, вредителей, паразитов, бесплодия, болезней и особенно колдовства».¹⁰ Согласно этому взгляду, «то, что пригодно для стимулирования воспроизводящих способностей растений и животных, может считаться пригодным и для повышения плодovitости людей. Предполагается, что костры способствуют браку и обеспечивают потомство». По мнению Дж. Фрэзера, «это благоприятное воздействие <...> проистекает из его [огня. — Р.Р.] способности уничтожить препятствия, которые ведьмы и колдуньи, как известно, чинят супружескому союзу».¹¹ Данная точка зрения подводит черту не только под осмыслением функции огня на церемонии обведения новобрачной вокруг костра, но и его знаковым назначением и в других событиях ритуального характера с использованием огня. Появляется возможность строить предположение и о такой символической мотивации ритуала *алоугардон* новобрачных, как благопожелание формирующемуся семейному союзу влечения (жгучего жара) и на этой основе обретения потомства. Само собой разумеется, выражение благопожелания посредством полыхающего костра предполагает и благословление молодоженов на семейную жизнь.

Другие символические назначения огня, опираясь на которые мы можем говорить об ожиданиях, связанных с практикой обведения молодых в жизни и быту современных таджиков, могут быть изложены схематически. Необыкновенно важна и охранительная функция огня. Это дает основание полагать, что с церемонией обведения молодых вокруг костра связано ожидание их охраны от вредного влияния воображаемых темных сил. Об устойчивости подобных представлений свидетельствует факт, на который обратила внимание О.А. Сухарева. При рассмотрении семантики орнаментальных мотивов на центрально-азиатских декоративных вышивках исследовательница отмечает, что огонь считался сильным оберегом. «В орнаменте его олицетворяли изображения светильников» (*чорчирок*).¹² Там же подчеркивается, что направленный на все четыре стороны огонь *чорчирока* должен был оберегать молодых.

Привлеченные материалы позволяют вполне определенно говорить об огне как средстве умилоствления душ умерших. Для этой цели широко использовались (и используются) разного рода лучины или свечи. Часто они зажигаются на том месте, где выполняются ритуалы обмывания умершего и его облачения в саван перед похоронами. Есть сведения, что подобные свечи излучали пламя на семейном очаге; раньше их зажигали и на могильном холмике умершего. Иногда ради умилоствления и одновременно очищения использовался и огонь костра. Костры этого рода полыхали в первые три ночи после похорон на могильном холмике умершего; их пламя поддерживалось до рассвета (долина р. Магиан, Бальджуван). Следовательно, мы можем предположить, что в такой важной для молодых фазе жизни, как создание ими семьи, *алоугардон* выполняет, кроме того, функцию умилоствления душ предков новобрачных.

В процессе изложения часто приходилось говорить об огне с «человеческим лицом». Выясняется, что это широко распространенное представление не только в мифологических сюжетах. Его элементы прослеживаются и на эмпирическом уровне. Это не только обращение к новогодному (*ноурузовскому*) огню с просьбой дать «розовые щеки» вместо «желтых» (от безрадостной жизни). Убеждение о персонифицированности очищающей огненной стихии создало также основу для формулирования концепции огня как судьи и плача. Подобные представления позволяют понять также идейные истоки такого явления, как самосожжение (преимущественно женщин) в современных центрально-азиатских обществах.

Обведению молодых вокруг церемониального костра присуще движение персонажей вокруг огня как сакрального центра против часовой стрелки (значит, против движения Солнца). Удалось выявить достаточно обширную географию рассматриваемой свадебной церемонии. Становится очевидным, что лучи этого явления, прямо или в определенном преломлении освещают подчас весьма отдаленные друг от друга районы в центре мусульманской Евразии. На данной стадии исследования выясняется, что пространственный диапазон сходных или близких форм событийных огней, венчающих цикл свадебных обрядов, охватывал в прошлом и многие евразийские районы — от Индии, через Кавказ и Закавказье, до обширных просторов славянского мира. Это пространство включало также Древнюю Грецию и Древний Рим.

Изложенные материалы содержат достаточно свидетельств о связи огненной стихии с природной и социальной фертильностью. Об этом свиде-

тельствует, например, использование зажженных лучин (свечей) в семейных обрядах современных таджиков с целью преодоления женского бесплодия и различных других форм невезений, создающих атмосферу неблагополучия в семье. Подобные представления находят отражение в мифологических сюжетах, восходящих ко временам индоарийского единства.

Одним из результатов представленного исследования явилось установление удивительной стойкости и живучести представлений зороастрийцев, согласно которым огонь, несмотря на то, что обладает громадной разрушительной силой, сам является уязвимым. О.А. Вишневецкая и Ю.А. Рапопорт приводят строки из Видевдата, которые содержат трогательный призыв Огня о помощи. Приводим их: «Вставай, хозяин дома! Подпоясав одежды, омой свои руки, возьми дров, принеси их мне, дай мне ярко гореть с чистым деревом, принесенным хорошо вымытыми руками. Тут Ажи, порождение дэвов, готов схватиться со мной и хочет отнять мою жизнь».¹³ По поверьям, жизни огня постоянно угрожает трупный демон (*сиёхи/соя*), который скрывается в теле умершего человека; он способен осквернить эту чистейшую стихию. Поэтому таджики в случае смерти члена семьи в течение первых трех дней не зажигают огня в семейном очаге. В некоторых горных районах, изолированных от древних центров центрально-азиатской цивилизации, еще недавно существовал обычай изоляции умирающего человека от среды обитания семьи, путем его переноса (еще живым) в особое общинное помещение для обреченных на смерть.

На стадии «перехода» мышления от космологии к истории, показателем чего является процесс «заземления» мифологического образа огня, вхождение во власть (во владение территорией) у древних иранцев демонстрировалось путем сооружения династийных алтарей огня. Другими словами, единый культ огня был первоначально связан с царским домом и очагом. Здесь в плане осмысления мотиваций интересующей нас церемонии обведения новобрачных вокруг огня имеет смысл сказать о распространенном образе жениха у таджиков: он олицетворяет царя/князя (ср. реалии восточных славян) и Бога мира. Терминологическое выражением этих образов — слово *кас-худо* (архаич. *кад-худа*) в значениях «жених», «женатый человек», «глава семьи», «старейшина общины», «правитель», «бог». Следовательно, возжигание ритуального огня у ворот дома стороны жениха (иногда во дворе дома-*хавли*) для обведения молодоженов может быть интерпретировано как учреждение женихом-*кас-худо* (его стороной) нового огня, сигнализирующего о его новом социальном статусе, т.е. о вхождении *кас-худо*, по образу и подобию древних царей Ираншахра, в категорию «власть имеющих лиц». Ср. образ жениха как князя, владыки (*ша/х*).

Церемония *алоугардон* дает ощущение и символического выражения акта передачи учрежденного женихом (стороной жениха) огня в управление будущей хозяйки дома и семьи. Данный акт можно истолковывать таким образом, что отныне огонь в семейном очаге формирующейся семьи становится ее собственностью и, следовательно, показателем репрезентативной власти и влияния на остальных членов семьи, включая отца семейства. С этого момента будущая жена становится как бы ключом семейного огня и очага.

В контексте выявления мировоззренческих истоков обоснования современной церемонии обведения новобрачных вокруг костра необходимо упомянуть, что зороастрийский бог огня маскулинизирован. Это предположительно может

означать, что в образе этого бога воплощалось представление о сакральном общественном огне мужчин как активном элементе социальной организации иранских племен и народов. Таким образом, проясняется еще одна линия связи рассматриваемого нами свадебного костра с доисламскими взглядами. Надо думать, маскулинность бога огня представляет собой одно из проявлений религиозных реформ Заратустры: весьма вероятно, что в результате установления ортодоксальных зороастрийских норм какие-то дозороастрийские представления о культе богини домашнего огня и очага были отменены. Вероятно и то, что функции «первоначальной» богини плодородия были переданы Ардвисуре-Анахите. Указание на это содержится в авестийском гимне, посвященном Ардвисуре. Там Ардвисура Анахита, обращаясь к Пророку Зороастру, говорит: «Поистине, Спитама, Тебя создал Ахура, Чтобы быть главою мира, Меня же создал Ахура, Чтобы служить защитой Благого бытия» (яшт 5, XXI, 89). Или Ахура Мазда говорит ей: «Пусть девушки о муже Тебя хорошо просят, Хозяине и доме, Богатом и большом, А женщины, рожая, О легких родах просят / Ты им, о Ардвигура, Все это можешь дать» (яшт 5, XXI, 87). Как видно, вся женская сфера — благополучное замужество, обретение большого и богатого дома, роды — отнесена к ведомству этой богини.

Для понимания смысла движения персонажей ритуала *алоугардон* вокруг костра кое-что можно почерпнуть и из практики обходов (*тавоф*, араб. *таваф*) верующими могилами мусульманских святых и часто связанной с этим планировки соответствующих культовых зданий. О некоторых из этих культовых мест мы говорили в процессе изложения фактического материала. Один из этих примеров — *мазар* Йакуба Чархи в пригороде Душанбе или усыпальница другого известного *суфия* Мир Саида 'Али Хамадани в г. Кулябе. К этому можно добавить *тавоф*, совершаемый паломниками вокруг могилы знаменитого представителя суфийского братства *накибандия* Баха-уд-дина Накшбанда (1318–1389) под Бухарой или могилы мусульманско-христианско-иудийского святого Данияра (Даниэля, Данииля) (его мавзолей находится в северной части городища Афрасиаб в Самарканде). Что касается могилы Баха-уд-дина Накшбанда, обход вокруг которой является основной целью *зиёрата*-паломничества, она заключена галереями-*айванами* с четырех сторон. Иную форму конструкции имеет мавзолей святого-*хазрата* Данияра. Там сакральный центр находится в помещении со смещенным входом/выходом. Отмеченные детали заставляют вспомнить обходные коридоры культовых зданий доисламских иранцев. Можно ли в данном случае вести речь об отдаленных чертах планировочного и функционального сходства рассматриваемого *мазара* с доисламскими храмами в иранском мире? Решение этого вопроса, конечно, за специалистами. Но есть вещи, которые невольно останавливают на себе внимание. Например, материалы, полученные археологами при раскопках буддийского храма VI–VIII вв. на городище Калаи-Кафирниган в 80 км от Душанбе. Б.А. Литвинский пишет, что при вскрытии этого храма было обнаружено «центральное помещение — святилище с двумя входами на одной оси, с трех сторон охваченное П-образным коридором, с четвертой стороны у одного из входов располагался четырехколонный портик». ¹⁴ Как видно, тут много интересного, в первую очередь с точки зрения планировки. Это и П-образный коридор, и два входа на одной оси. Не менее важно понимание исследователем генезиса мусульманских центральных мавзолеев, мечетей, медресе и других общественных зданий.

Трехколенные коридоры, обрамляющие центральный зал зороастрийских храмов огня, археологами рассматриваются как один из основных показателей типологии доисламской культовой архитектуры иранцев. Судя по всему, в доисламских культовых постройках обходные коридоры варьировали: они имели не только Г- и П-образную формы, но и форму прямоугольника, в том смысле, что проходили по периметру сакрального центра. Это видно на примере храмов огня Тахти Сулейман, Шахр и маргианского Тоголок-21.

Учитывая древние исторические корни церемонии *алоугардон* новобрачных, почти не приходится сомневаться, что и в те далекие времена, как в наше время, движение верующих по обходным коридорам доисламских храмов совершалось против часовой стрелки, возможно, три раза. В пользу этого говорят ритуалы обхода современными верующими-мусульманами усыпальниц мусульманских святых. На основании приведенных свидетельств мы склоняемся к мысли, что анализируемый костер молодоженов можно рассматривать как некий подвижный сакральный центр, конструируемый женщинами на пути поезда невесты в дом молодого. Трехкратное круговое движение персонажами данного обряда, видимо, представляет собой наследие древней практики обхода сакральных центров по кругу. Не исключено, что такое установление было связано с древними представлениями индоевропейцев о модели Вселенной — как у пифагорейцев, для которых такая модель выражалась в виде окружности, где уколу циркуля (центру, в нашем случае — огню) соответствовало положение Творца, а периферии окружности — проявленный (освоенный) мир.

Цель предпринятого исследования заключается в том, чтобы дать читателю почувствовать глубокие древние корни современного обряда обведения невесты вокруг огня у таджиков. Если изложенное дает ему ощущение давности истоков этой церемонии, обладающей явными признаками благоговейного отношения к огню, то наша цель достигнута. В этом вопросе важно учитывать также выполнение ритуала обхода вокруг огня не в закрытом помещении, а на открытой площадке, бывшее, как отмечалось выше, в практике древних индоариев.

Почтительный трепет, который испытывали иранцы в древности и раннесредневековую эпоху, не спас зороастризм. Вскоре его сменила другая религия. Ее основателем был Пророк Мухаммад. Легенды и предания, пришедшие в Центральную Азию вместе с учением нового пророка, предстают в ином свете. Древние храмы огня уже давно приспособлены под мусульманские культовые здания в силу несовместимости доисламской практики почитания огня с догмами ислама. Но полностью вытеснить все, что было связано с прежними культурами, исламу не удалось. В отдельных случаях проявления почитания огня продолжали удерживать некоторые признаки своей устойчивости. Как мы пытались показать, их следы прослеживаются и в наше время.

IV

Проведенное исследование подтвердило жизнеспособность нашей концепции двух огней в традиционной культуре таджиков. Ее смысл сводится к разделению огней на разводимые и оперируемые женщинами и на раскладываемые и используемые мужчинами. Избранный путь позволил автору вскрыть специфику отношения мужчин и женщин к пламени огня.

Выясняется, что для отношения «мужчина — огонь» характерна некая двойственность. В одном случае огонь (например, костер, локализовавшийся в

помещении «мужского дома»), как и *алоугардон* женщин в свадебной обрядности, склоняет мужчин к состоянию внутренней сосредоточенности и безмолвию (тогда огонь окрашивает поведение людей чертами, характерными для молитвы); в другом (например, когда костер полыхает под открытым небом в темное время суток) он наполняет их чувством восторга, который выплескивается в форме игр, танцев и плясок, несущих отголоски весьма отдаленных ритуальных танцев. В этой форме проявления отношения «мужчина — огонь» теперь можно наблюдать лишь в некоторых местах на Зеравшане.

Мужчины в большей степени, чем женщины, ориентированы на восприятие мира в динамике. Вероятно, под воздействием этой специфики поведения ими утеряны основные формы переживания стихии огня. Другое дело — женское восприятие мира: в нем некая печать оторванности от исторических процессов, не единожды потрясавших Центральную Азию. Такое состояние обречено обеспечивать непоколебимость основных характеристик женского взгляда на мир и, следовательно, черт некоего застывшего опыта, накопленного в далекие доисламские времена. Именно на этой основе можно понять, почему практически во всех случаях оперирование женщинами огнем носит отчетливо выраженный ритуальный характер. Наблюдая их отношение к пламени, можно почувствовать, что огонь для них, как и в отдаленные эпохи, служит символом веры. Они воспринимают его (вместе с ним и мир) таким, каким он воспринимался, возможно, еще в дозороастрийские времена. Подобное отношение к огню ориентирует на попытку поисков форм специфически женского восприятия мира.

Присущему женщинам ретроспективизму способствовал в основном закрытый характер традиционного женского уклада на Востоке. Женский мир находился за семью печатями. Символом затворничества преимущественно в крупных центрах служило скрывавшее женщину с головы до ног *фаранджи*. Непроницаемость мира женщин для внешних перемен создала условия для их оторванности от социального участия. Благодаря такому положению перемены, многократно сменявшие картину мира мужчин, обходили женщину стороной, оставляя ее в мире, доминирующие мировоззренческие концепции которого были созданы еще «от начала времен».

Незыблемость основных особенностей женского уклада способствовала и формированию устойчивости мироощущения женщины. Этот вопрос требует пристального внимания, поскольку имеет отношение к женскому затворничеству и связанной с этим специфики феминной религиозности в таджикском обществе. Опираясь на концепцию двух — собственно мужских и собственно женских — огней в традиционной культуре таджиков, можно заключить, что исламу в период своего победоносного шествия по Центральной Азии не удалось до конца изменить складывавшийся тысячелетиями уклад жизни женщин в этом районе и вывести женщину на просторы социального участия. Оставаясь непроницаемым для внешнего влияния, женский мир продолжал быть питательной средой для преемственности духовного багажа, накопленного еще задолго до установления в этом районе ислама в качестве господствующей религии. Как результат в религиозном поведении местного населения сформировались элементы некоей концепции, за которой угадываются черты собственно женского и собственно мужского видения мира.

Из привлеченных материалов видно, что у мужской части населения преобладает ориентация на ислам, в то время как для женской половины более ха-

рактарны прызнакі «двурэлігійнасці», якая саюдае ў себe элементы как сабствeннo іслама, так і «не-іслама». *Шариат* (ісламскі пух жыццi) как будтo малo касаець жанцiн как суб'ектoв рeлігійнo-правoвух аднoсіннiх. Сущeствуeт нeодобритeльнe оцeнeннe к сoвeршeннiу жанцiнaм публiчнух молiтв наравнe с мужчiнaм, к пoсeщeннiу імi кладбiццa, кoe-гдe і oдeлeннух *мазрoв* мусульманскіх святых і т.д. Сoздaeться впeчатлeннe, чтo сабствeннo іслам в Цeнтральнoй Азiі прeдстaвлaeт сoбoй в oпрeдeлeннoм смыслe нeкую дeфeмiнiзiрoваннaю рeлігiю. Кoнeчнo, нeльзя oтрiцaть, чтo «нe-іслам», т.е. дoісламскіe пoвeр'я і прeдстaвлeння, кoтoрым слeдуeт жанцiны, ужe дaвнo інтeгрiрoван в живую ткaню гoспoдствуeць рeлігiі. Активнe іспoльзoвaннe імi oгня в мнoгoчiслeннух рiтуaлax (рoдильнух, свaдeбнух, мoртальнух, знaхарскіх і др.) нaгляднo eтo пoдтвeрджуeт. Такім oбрaзoм, прoявлeннe жанскoй «бiрeлігійнoсці» у тaджiкoв прeдстaвлaeт сoбoй прiмeр, іллустрiруeць вoплoщeннe учeння прoрoкa Мухaммaдa, унаслeдoвaвшeгo мнoгiє дoісламскіe нoрмы і прeдстaвлeння, o нeoбхoдiмoсці сoхрaнaть інтрoвeртнoсць жанцiны, oрieнтiрoвaть ee нa выпoлнeннe двух рoлeй. Oднa пoдразумeвaeт рoждeннe дeтeй, другaя — oчaг і oгoнь, кoтoрыє указывaют і нa сiмвoлы ee вeры.

Ізлoжeннe сoпoстaвлeння нaгляднo свiдeтeльствуeт o мeстнoм свoeoбрaзiі істoлкoвaння учeння Прoрoкa Мухaммaдa. В прилoжeннi к цeнтральнo-азiaтскoй рeлігійнoй прaктiкe eтoт фaкт зачaстoу oстaeться нeзaмeчeнным. В рeзультaтe при рaссмoтрeннi вoпрoсoв, oтнoсaцькa к прaктiчeскoму (oбрядoвoму) ісламу, нeкoтoрыє ісслeдoвaтeлi упускают із пoлa зрeння чeрты eгo мeстнoй спeцифiкi, сфoрмiрoвaвшіeся в сiлу істoрiчeскіх, экoнoмiчeскіх, гeoгрaфiчeскіх, aгрoлaндшaфтнух, културнух і прoчiх прiчiн. Кaк прiмeр в oснoвaннe oднoгo із рaздeлoв пoлoжeнa пoпыткa aнaлiзa сущeствуюцьeгo у тaджiкoв убeждeння, чтo «прo молiтвы (нaзнaчeннe прoрoкoм, eжeднeвнe) у жанцiн нe прiнятo спрaшiвaть». Вывясняeться, чтo в прoстeйшeм вярaжeннi oтрaжeн фундaмeнтальнiй прiнцiп, сoглaснo кoтoрoму жанцiны oсвoбoдeны oт oбязaннoсці oтпрaвлeння (наравнe с мужчiнaм) кулътa в кулътoвoм здaннi мусульман (мeчeтi). Oтсюда, пo-вiдiмoму, і прoісхoдiт прeдстaвлeннe o нeдoстaтoчнoй іх кoмпeтeнтнoсці в вoпрoсax учeння і прaктiкi іслама.

Oпiсaннaя сiтуaцiя дoстaтoчнo хoрoшo іллустрiруeт істoкi спeцифiчнoсці жанскoгo мiрooццeння нa Вoстoкe. Aнaлiз нeкoтoрых oсoбeннoсцeй трaдiцioннoгo бьтa тaджiкoв, зaмькaвшiх (eщe в oтнoсiтeльнo нeдaвнeм прoшлoм) жанцiн прeімущeствeннo в прeдeлax дoмa і сeм'я, пoзвoляeт пoнaть чeрты сабствeннo жанскoгo вoспрiяттвa мiрa і сeб'я. Кaк прoдукт мoтiвiрoвaннoй трaдiцiєй oбрaцeннoсці жанцiн к дoмaшнiм oбязaннoст'ям і, нaoбoрoт, aктивнoсці мужчiн в oбщiнe хрaм (слoвo «хрaм» нaмi упoтрeблaeться услoвнo) стaнoвiться сiмвoлoм мiрa, сoздaннoгo мужчiнaмi і імi oсвoeннoгo. Пoэтoму дoрoгa тудa вeдeт в oснoвнoм іх (мужчiн), oстaвляя жанцiн вoзлe сeм'янoгo oчaгa (і дeтeй). Дaвнoсць істoрiчeскіх кoрнeй eтiх нoрм спoсoбствoвaлa тoму, чтo сeм'янiй oчaг прioбрeтaл чeрты aлтaр'я oгн'я, стaнoв'яць сiмвoлoм мiрa.

Oсмьслeннe oпeрiрoвaннe oгнeм імeннo жанцiнaмi прaктiчeскi вo вcєх сфeрax трaдiцioннoй сeм'янoй oбряднoсці нe oстaвляeт сoмнeннi в тoм, чтo в вoпрoсax кулътa жанцiны в oтлiчiє oт мужчiн нaхoд'яць мeжду двум'я

полюсами — исламом и «не-исламом». Это уводит в область некоей полярности в основополагающих принципах мировосприятия мужчин и женщин в таджикской среде.

Проявления этой тенденции достаточно заметны даже в условиях экспансии рыночных отношений. Такое явление может быть правильно интерпретировано, если связать его с выражением религиозной толерантности центрально-азиатского ислама. Вряд ли приходится предполагать, что отстранение женщин от культового здания в условиях Центральной Азии носило направленный характер. Скорее, наоборот — определенная непоколебимость образов, несомненно восходящих к отдаленным доисламским временам, не позволяет им, как и в прошлом, следовать по пути, который ведет их мужей в храм.

Религиозность женщин у таджиков несет в себе элементы как доисламских верований и представлений, так и учения Пророка Мухаммада. Первый элемент воплощен в благоговейном отношении к огню, второй — в устойчивости религиозного самосознания женщины как члена мусульманской общины, хотя и при некоторой усеченности выполнения ею религиозных обязанностей на принципах собственно ислама. Это дает основание почитать огонь женщинами в оседлой среде Центральной Азии рассматривать как самостоятельное явление, интегрированное в корпус регионально-ислама в его практическом аспекте. Красноречивым свидетельством сохранения некоторых доисламских культов в поведении женщины является почтительное отношение наших современниц в оседлых районах Центральной Азии к воде. Наблюдения показывают, что и в этой сфере древние верования и убеждения скрыты прежде всего в женском восприятии мира.

V

Показательной чертой жизни населения современной Центральной Азии является возрастающий интерес к *мазарам* — «местам поклонения», ассоциирующимся с именами мусульманских *хазратов* — «святых», как реально существовавших, так и относящихся к категории легендарных персонажей. В настоящее время посещение этих культовых мест верующими зачастую носит массовый характер. В большей степени это относится к Таджикистану, а также горным и предгорным районам Узбекистана.

Небезынтересно отметить, что пик массовых посещений падает, как правило, на среду (*чоршанбе*). Не в последнюю очередь это связано с тем, что среда считается одним из неблагоприятных дней недели. Поэтому ритуальное посещение (*зиёрат*) мест поклонения в этот день подразумевает нейтрализацию негативного ее аспекта. В Таджикистане в потоке посетителей *мазаров* в день *чоршанбе* явно преобладают женщины. Поэтому мы обращаемся к этому сюжету в основном в аспекте специфики женского пути в *мазар*.

В преобладании женщин среди посетителей *мазаров* можно убедиться именно в среду, в первую половину дня, наблюдая бесконечные вереницы паломниц, направляющихся к месту погребения мусульманского ученого и богослова Йа'куба Чархи в пригороде Душанбе. Некоторое преобладание женщин наблюдается и среди посетителей *мазара хазрата* Султана Увайса Карани в отдаленном горном районе Ховалинг (юг РТ), где нам удалось побеседовать с группой женщин, приехавших сюда на *зиёрат* из г. Худжанд на севере республики.

Для того чтобы понять причину активности женщин в посещении культовых мест, представляется целесообразным отметить некоторые особенности, характерные для практики *зиёрат*, исполняемой мужчинами и женщинами. *Зиёрат* мужчин обычно сводится к чтению молитв в виде отрывков Корана и совершению ритуальных обходов (*таваф*) вокруг могилы *хазрата* (разумеется, там, где планировка культового здания позволяет это). Что касается женщин, в подавляющем большинстве случаев *аяты* за упокой души *хазрата* за них читают либо мужчины из числа родственников, либо служители культа. Обход женщинами сакрального центра *мазара* варьируется. Совершение этого действия им разрешается, если объект культа, т.е. могила *хазрата*, находится под открытым небом, как, например, могилы выше упоминавшегося Йа'куба Чархи или его учителя, эпонима братства *накишбандия* шейха Баха ад-Дина Накшбанда (1318–1398) под Бухарой.

Там, где могила находится в помещении, по сути являя собой мавзолей, а его планировка не дает возможности для совершения ритуальных обходов, женщины либо вообще не допускаются в пределы усыпальницы, либо допускаются до площадки, часто представляющей собой небольшую платформу, откуда ступеньки ведут вниз к могиле; туда имеют доступ только мужчины. Примерами подобных сооружений могут служить находящиеся в кишлаках Мазари Шариф и Заурон мавзолей соответственно ходжи Мухаммада б. Башоро (Бушшор) и ходжи Абу Дардо, бывших, согласно преданиям, сподвижниками пророка Мухаммада. Планировка усыпальницы другого известного суфия, главы мистического братства *кубравия* Саййида б. Шахаб ад-Дина ал-Хамадани (ум. в 1385 г.) в г. Кулябе вполне позволяет выполнить ритуальные обходы. Тем не менее вход туда женщинам запрещен.

Иначе обстоит дело с посещением женщинами одного из самых известных культовых мест Самарканда — усыпальницы, связанной с именем пророка Данияра (библейский Даниэль, Даниил), — находящегося у северной стены городища Афрасиаб. Там паломницы совершают обход могилы (по сообщению служителя мазара, ее длина составляет 18 м) наравне с мужчинами. Около гробницы мифического святого можно видеть дерево, увешанное множеством лоскутков (*латта*) разноцветных тканей. Это явление, широко известное не только в Центральной Азии, но и в других районах, где распространен преимущественно традиционный ислам. Привязывая к ветви реликтового дерева лоскуток материи или тряпичную ленту, паломники обращаются к духу святого с мольбой о помощи (к примеру, иметь ребенка, чаще всего сына). Такая практика представляет собой неотъемлемый элемент ритуала паломничества к святым местам, связанным с жизнью и деяниями мусульманских пророков и праведников.¹⁵ Отметим, что привязывание вотивных лоскутков к ветвям дерева отражает особенности религиозного мира главным образом женщин. «Мужской» ислам к этому относится несколько предвзято. Во многих *мазарах* установлен запрет на подобную практику. Там, где объектами поклонения являются, например, каменные глыбы или реликтовые деревья, не связанные с культовыми постройками, эти запреты не действуют.

Частью языческих действий, выполняемых женщинами во время *зиёрата*, является растирание пыли с могил по лицу. Иногда это сопровождается ритуальными причитаниями и плачем. Все эти явления — наглядное свидетельство несовпадения религиозного мира женщин и мужчин на Востоке. Ислам жен-

щин в большей степени носит ритуально невербальный характер: его храм помещен в том углу сердца, куда она обращается внутренним оком. Ислам мужчин, наоборот, обращен вовне и поэтому в большей степени носит ритуально вербальный характер.

Один из выразительных примеров, так сказать, «женского ислама» мы находим у О.А. Сухаревой. Говоря о магическом значении орнамента самаркандской декоративной вышивки, она пишет об узоре *ойат* («стихи из Корана»), имитирующем арабскую графику.¹⁶ Далее позволю себе привести пассаж О.А. Сухаревой полностью: «Стихи из Корана считаются весьма сильным оберегом, от которого бегут злые духи. Написанные на бумажке, эти стихи зашиваются в тряпочку или закладываются в металлический футляр и носятся в виде амулетов, охраняя их владельца от козней нечистой силы. Стихи из Корана вырезают на стенках медной чаши — от этого вода становится целебной».¹⁷ Их пишут на бумажке, затем смывают написанное водой и пьют эту воду, как лекарство.

Несомненно, именно эта их роль и имелась в виду при изображении орнамента «ойат», так же, как и при введении всех прочих узоров, носящих название предметов, которые, по имевшимся представлениям, являлись оберегами.¹⁸ Остается добавить, что в Центральной Азии рисунок орнамента, как и вышивание самой декоративной вышивки, является женской профессией. Следовательно, само это искусство являет нам замечательный пример «женского ислама».

Заслуживают внимания и декоративные вышивки, которые обычно входят в состав приданого невесты. Это *болинпуш*, *руйджойи* (*чимлик*), *зардевор* (или, по одной из версий зафиксированных мною сообщений, *тор*).

Возвратимся к вопросу о ритуальных посещениях населением *мазаров*. То, что в *зиёрате* существует некие элементы негласного разграничения ритуальных действий для женщин и мужчин, видно из отношения тех и других к водным источникам, находящимся на территории мест поклонения. К этим источникам женщины относятся с особым пиететом. Мужчины подобное отношение зачастую воспринимают как некий элемент язычества. На *мазаре мавлоно Ёакуба* Чархи мужчины обычно обходят стороной водоем *хауз*, находящийся на территории культового комплекса в тени реликтовых чинар. Зато он бывает плотно окружен по периметру женщинами, подолгу взирающими в глубину воды в надежде увидеть маленьких рыб, изредка показывающихся у поверхности. Это знак исполнения желания, ради которых женщинами и предпринимается ритуальное посещение (ихтиологическая символика в культурах народов мира общеизвестна, поэтому нет необходимости подробно останавливаться здесь на этом аспекте).

В упоминавшемся *мазаре* Султана Увайса Карани женщин привлекают пять родников, два из которых вытекают из земли именно там, где находится могила *хазрата*. Существует предание, что эти родники представляют собой отпечатки ног, а также морды верблюда, отправившегося сюда из Аравии с умершим *хазратом* на спине. Преданный делу пророка Мухаммада погонщик верблюдов сам завещал: где животное остановится, там и предать его земле. И верблюд местом для остановки выбрал далекую от Аравии горную область на юге Таджикистана.

Мотив верблюда с телом святого на спине широко известен на мусульманском Востоке. В связи с верблюжьей символикой в поверьях и представлениях

народов Востока невольно вспоминается компонент *уштра* (совр. тадж./перс. *шутур*; разг. *уштур*) в значении «верблюд» в имени пророка зороастрийской религии Заратуштры.

При посещении *мазара* Султана Увайса Карани женщины считают неотъемлемой частью своего *зиёрата* спуститься к указанным родникам и испить святой воды из всех родников, один за другим, а также набрать ее с собой, как из колодца Замзам.¹⁹ Все это сопровождается шептанием ими молитвенных формул и заклинаний. При этом в замедленных движениях и поведении паломниц чувствуются признаки внутренней сосредоточенности и уединения.

Проявление благоговения, которое ощущается в поведении женщин у водных источников в культовых местах, заставляет вспомнить такое же почтительное отношение к колодцам или родникам при многих других *мазарах* на территории Центральной Азии. Приведем для примера родник святой воды, стекающей вниз по склону к арыку (речке) Оби Рахмат, по поверьям, из головы *хазрата* Данияра, чей *мазар* находится наверху. Считается, что этот родник (над ним возведено специальное купольное сооружение) является одним из источников райских вод и целебен.

Другим примером источников священной воды служит колодец при культовом комплексе Баха ад-Дина Накшбанда. Колодец ныне закрыт, а его вода при помощи насоса по водопроводной трубе отведена немного в сторону от пути, ведущего к усыпальнице. Там в специально устроенном месте установлены краны, из которых святую воду можно пить или набирать домой. Колодцы райских вод — неотъемлемая часть многих *мазаров* в равнинных районах Узбекистана. Складывается впечатление, что в Центральной Азии источник воды (родник, колодец, *хауз*) и культовое здание (*мазар*) взаимосвязаны. Здесь можно упомянуть комплекс святыни Чор Бакр, т.е. четырех мусульманских святителей (праведников-миссионеров) под Бухарой, и *мазар хазрата* Зудмурада в черте самой Бухары. В последнем случае колодец, над которым есть купольное сооружение, находится на пути от мечети, носящей имя *хазрата*, к его *мазару*.

В равнинных районах Узбекистана колодцы часто закрыты, как правило, тяжелыми металлическими листами, а кое-где (например, в культовом комплексе в кишлаке Пудина (округ Карши) Мухаммада Кусамата) колодезная вода при помощи насоса забирается на полив прилегающих к *мазару* земель. Отсюда следует, что практика почитания колодцев в этих *мазарах* прекратила свое существование. Этот пример поясняет причину отмеченного выше факта несколько меньшей активности женщин в совершении ритуальных посещений мест поклонения в равнинных районах Узбекистана: данное явление связано с ограничением доступа к объектам женского культа. В Таджикистане (это относится и к горным районам Узбекистана часто с преобладающим таджикским населением) дело обстоит иначе. Объясняется это тем простым фактом, что в этих районах объекты культа не колодцы, а по преимуществу открытые родники, доступные для женского *зиёрата*.

В Самарканде привлекает внимание колодец святой воды при культовом здании *хазрата* Хизра (араб. ал-Хидр). Оно одиноко стоит в безлюдном месте у края кладбища на холме у развилки дорог, ведущих в аэропорт и Ташкент (и/или Худжанд). Около колодца установлены скамейки, застланные стегаными

матрасами (*курпача*). Верующие опускаются на скамейки, читают молитву, а желающие продолжают свой путь в культовое здание. По поверьям, колодец при указанном *мазаре* под землей связан с другим колодцем, расположенным неподалеку. Он находится за стеной знаменитого архитектурно-мемориального ансамбля Шохи Зинда к востоку от мечети Хизра, справа от входных ворот (с внутренней стороны).²⁰

Здесь мы подходим к вопросу о названии ансамбля Шохи Зинда. Традиционно оно связывается со сподвижником и двоюродным братом пророка Мухаммада Кусамом б. ал-Аббасом. Предание гласит, что при взятии Самарканда арабскими войсками Кусам б. ал-Аббас был обезглавлен защитниками города. Но произошло чудо: спустя некоторое время тело *хазрата* встает с места, берет свою отрубленную голову и спускается в указанный колодец, где якобы живет и по сей день.²¹ В этой связи заслуживает упоминания смерть в водах колодца *Замзам* как акт почитания особого благочестия *хаджи*, что иногда становится причиной самоубийств в *Замземе*.

В разговоре о сакрализации водных источников при культовых зданиях Центральной Азии всплывает интригующий вопрос, связанный с их мифологизацией. Нужно сделать небольшое отступление, чтобы пояснить, что «колодец» в Узбекистане чаще обозначается тюркским словом *кудук*; в лексике таджиков этому слову соответствует общеиранское название *чох*, разумеется, в том же значении «колодец». Не происходит ли название ансамбля *Шохи Зинда*, в буквальном переводе означающее «Живой Царь», от созвучного ему тадж./перс. названия *Чохи Зинда*, т.е. буквально «живой колодец» или «колодец живой воды»? Конечно, пока рано утверждать что-либо определенное по этому поводу. Поставленный вопрос требует дальнейшей проверки. Но есть некоторые косвенные свидетельства, которые склоняют нас искать ответ на указанный вопрос в предложенном ключе. Это прежде всего изложенные выше данные, относящиеся к почитательному отношению к родникам и колодцам при культовых местах.

Как дополнение укажу на культовые места, связанные с трепетным отношением непосредственно к воде, вне зависимости от того, родниковая она или колодезная. В горном Таджикистане в них недостатка нет, их можно обнаружить едва ли не в каждом кишлаке. И подобная ситуация характерна не только для районов с таджикским населением, в Центральной Азии они повсеместны. Возьмем недавно появившееся сообщение, которое приводит Л.А. Чவர்ь, исследовавшая обряды и верования уйгуров. Наряду с другими объектами непосредственного почитания в местных святилищах исследовательница называет водный источник.²² Среди наиболее популярных культовых мест, связанных с почитанием воды, известно естественное образование в виде пещеры, входящей в комплекс *хазрат* Сулейман (библ. Соломон) в пригороде Оша (Кыргыстан). Там чистая и прозрачная вода сочится и течет вниз из сердца горы. По существу, эта живительная влага, освященная именем *Сулеймана*, является одним из объектов культа.

Для понимания мифологемы «Живого Царя» в приложении к названию культового комплекса Шохи Зинда стоит упомянуть также *мазар хазрата* Аюба (библ. Иов) в Бухаре. Он представляет собой могилу пророка и колодец с пресной водой, видимо, родникового происхождения, под тем же, заметим, персонифицированным названием — *Хазрат Аюб*. Культовая построй-

ка состоит из трех купольных помещений, расположенных по одной линии и соединенных между собой. Во втором помещении и «находится колодец, водой которого он [Аюб. — Р.Р.] якобы исцелился. <...> К этому *мазару* приходили больные кожными болезнями и проказой (чаще женщины), согревали в принесенных с собой сосудах воду и обмывались ею поблизости от *мазара*». ²³

Автор процитированных строк не сомневается, что данный *мазар* «является местом какого-то древнего культа». ²⁴ Этот пример, почти прямо свидетельствующий о персонификации исцеляющей воды, проливает свет на высказанную выше гипотезу о происхождении названия комплекса Шохи Зинда.

Проследивая косвенные свидетельства, помогающие прояснить вопрос о названии ансамбля «Живой царь», вернемся к представлениям жителей Самарканда о подземном сообщении, которое якобы существует между колодцем при культовом здании Хизра с Шохи Зинда. На мусульманском Востоке *хазрат* Хизр связан с духом вод — источником глобальной фертильности и очищения. ²⁵ По легенде, он испил живой воды из источника жизни. Вряд ли является случайным тот факт, что по соседству с источником воды при культовом здании Шохи Зинда была возведена баня, построенная, согласно преданию, по приказу Тимура. Возможно, на идею постройки этой бани Тимура навело предание об Александре Македонском, якобы искупавшемся в источнике живой воды и благодаря этому достигшем всемирной славы и величия.

В связи с легендой о Кусаме б. ал-Аббасе нельзя полностью сбрасывать со счетов и некоторые представления, в которых святой Хизр иногда предстает подобием «всадника без головы». В контексте вышеизложенного небезынтересна также точка зрения некоторых ученых, согласно которой Кусам б. ал-Аббас представляет собой синкретическую фигуру, в образ которой инкорпорированы элементы древних иранских героев (в первую очередь Сиявуша), а также мусульманского пророка Хизра. ²⁶

Для уяснения происхождения названия ансамбля Шохи Зинда следует сказать и о таком явлении, как перемифологизация культовых мест. Это можно проиллюстрировать на примере *мазара*, именуемого *хазрат* Зудмурод в Бухаре. Когда-то он назывался феминным именем *биби* Зудмурод (букв. «святая, (дающая) желанием скорое исполнение»). Нынешнее его маскулинное название произошло путем замены всего лишь женского титула *биби* («госпожа/патронесса») на мужской — *ходжа* («господин/святой») или *хазрат*. А само имя — Зудмурод — осталось прежнее. Мы считаем, что для уяснения вопроса о возможном позднем переосмыслении названия *Шохи Зинда* эти сведения, являющие собой пример перемифологизации культовых мест, имеют значение. Они дают основание предположить, что нынешнее название ансамбля происходит из персонификации «первоначально» *Чохи Зинда* в форме Шохи Зинда.

Раскрытие смысла первоначального названия *мазара хазрат* Зудмурод возвращает нас к разговору о проявлениях специфики женской религиозности в Центральной Азии. Данные научной литературы подкрепляют позицию автора этих строк о существовании в Центральной Азии принципа разграничения объектов культа на гендерной основе. Мы видим, что к *биби* Зудмурод посетительницы обращаются часто с просьбами излечить от бесплодия, спасти невинно осужденных, избавить от болезней. ²⁷ Интересно и то,

что к *мазару биби Зудмурод* приходят молодожены, надеясь заручиться поддержкой в семейной жизни.

В контексте разговора о преобладании женщин среди посетителей многих *мазаров* Центральной Азии представляется уместным привести еще одну точку зрения на причины данного явления. Она характерна в основном для западных исследователей, которые выделяют политику Советского государства в отношении мусульманского населения главным фактором, сформировавшим современную религиозную ментальность в регионе. Изначально подавляющее большинство служителей культа, деятелей суфизма, в той или иной степени являвшихся носителями знаний о *мазарах*, были мужчинами. Именно они и стали объектом жесткой политики со стороны властей, направленной на ослабление того всеобъемлющего влияния, которое имели представители мусульманской религии на местное население. Несмотря на то, что Советские власти осознавали то влияние, которое центрально-азиатская женщина имела в семье, в частности на поддержание религиозных традиций в ее рамках, женщина не воспринималась в качестве активного и опасного оппонента. Учитывая интровертность мусульманки в ее религиозной активности, женская часть населения представляла собой «малую» угрозу для системы и поэтому не подвергалась столь сильному преследованию, как его мужская часть. Подобное отношение, а также целый ряд мер, принятых Советской властью (в частности, введение новой для местного населения системы образования, попытки активно привлечь женщин в социальную сферу, обеспечить занятость женского населения, действия Средне-Азиатского Духовного Управления Мусульман по искоренению «доисламских» традиций и обычаев, направленные в первую очередь на мужское население и т.п.), привели к тому, что к моменту распада СССР именно женщины стали носителями религиозных традиций в обществе, особенно в той их части, которая, очевидно, несет на себе печать доисламских времен, оставляя мужчинам сферу ислама нормативного.²⁸

К разговору о проявлениях особенностей женской религиозности имеет прямое отношение и первоначальное название святыни *хазрат Зудмурод* в Бухаре. Остается сказать о том, почему первоначальное название данного *мазара* было связано с женским именем — *биби Зудмурод*. Ответ на этот вопрос дает существующее здесь и в наше время святилище огня, именуемое *чирог-хона* (букв. «помещение для лучин/свечей»), которое является интегрированной частью культового комплекса.

Чирог-хона представляет собой вид довольно стройного полуподземного купольного строения цилиндрической формы из красного кирпича. Ниши для зажигания ритуальных лучин или свечей устроены в довольно закопченной стене святыни, во внутреннее пространство которой можно попасть с вымощенной красным кирпичом просторной площадки со ступеньками вниз. Святыня, как отмечалось выше, находится на пути, ведущем к собственно *мазару (хазрата Зудмурода)*. В *чирог-хоне* полумрак даже в яркий день. Свет через узкую входную дверцу едва освещает лишь нишу, которая расположена против входа, остальные во тьме. Когда верующая, спускаясь вниз по ступенькам, подходит к дверному проему, загораживая собой естественный свет, внутреннее пространство святилища оказывается во мраке уже почти полностью. Можно представить себе радостное состояние верую-

щей, когда в нише-жертвеннике в темноте вдруг загораются лучины (или свечи) в жертву Богу и душам предков за людей. Отныне лучи светильника для верующей обретают другой — мистический — смысл, превращаясь из рукотворного пламени в некую небесную силу.

Чирог-хону постигла участь колодцев: ныне она закрыта на замок как, видимо, несовместимая с исламом женская святыня пламени. Хочется думать, что предназначение *чирог-хоны* служить исключительно женским святилищем как раз и было причиной первоначального названия *мазара*. Из данных литературы явствует, что «вход мужчинам в помещение *мазара* [*чирог-хоны*. — Р.Р.] строго запрещен».²⁹ Данная точка зрения значительно подкрепляет высказанную выше мысль о существовании в Центральной Азии принципа разграничения объектов культа на гендерной основе. Е.Н. Некрасова отмечает, что посетительницы обращаются с просьбами к святой Биби Зудмурод излечить от бесплодия, спасти невинно осужденных³⁰ (в этой связи невольно вспоминается уже знакомый читателю акт заточения в *зиндан* по надуманным подозрениям дровосека из рассказа о Биби Мушкилкушо), избавить от болезней. По существу, перед нами те же самые цели, ради достижения которых устраиваются описанные выше обряды в честь патронесс дней вторника и среды.

В указанном источнике отмечается, что святыня *чирог-хона* при *мазаре* биби Зудмурод была расположена на месте полуразвалившегося еще в XVI–XVII вв. здания мечети.³¹ Это очень любопытная деталь, если учесть, что первоначально культовые здания в Центральной Азии в мусульманскую эпоху строились на месте доисламских. Так или иначе, в наше (постсоветское) время святилище огня, поддерживавшее дух доисламской религиозной практики, было отреставрировано и «находилось под присмотром пожилой женщины <...>, которая и руководила ритуалом посещения. Не так давно она умерла, и желающих на освободившееся место было так много, что вход в *мазар* закрыли металлической решеткой, прикрыв доступ в помещение».³² В таком виде я и застал эту *чирог-хону* в 2005 г.

Интерес вызывают также сведения Е.Н. Некрасовой о женском *мазаре* хаджа Рушнайи («Святой свет») там же, в Бухаре.³³ Ходжа Рушнои долгое время «был заброшен, забыто и его название. Несколько лет назад женщине, живущей в соседнем с *мазаром* доме и считающейся гадалкой (*фолбин*), <...> приснился сон, в котором ей явился “святой” хаджа Рушнайи и указал “святое” место. После этого, как принято говорить в Бухаре, она “открыла” *мазар*». Его отремонтировали и соорудили там *чирог-хону*. «Открывшая» *мазар* женщина стала покровительницей *чирог-ханы*. Ее посещают только женщины. Один из ритуалов, совершаемых на *мазаре*, состоит в практике ставить свечи, для чего, как и в *мазаре* Кучкар-ата в Бухаре,³⁴ устроен *чирог-хона*. О *мазаре* хаджи Рушнои писала еще О.А. Сухарева. Она подчеркивает, что здесь женщины «зажигали светильники и рассыпали в качестве жертвы просо, что являлось весьма распространенным приемом вызывания плодородия. Связанный с *мазаром* культ, так же как и само название, указывает на наличие каких-то старых представлений и старого культа, которые не исчезли, несмотря на мусульманизацию самого объекта культа. Присоединение к слову “рушнои” (“свет”) титула “ходжа” говорит лишь о персонификации старого культа, закономерной при локализации его на месте кладби-

ща».³⁵ Отметим и то, что в Бухаре на *мазаре* легендарного героя Сийавуша (в зороастрийских списках — Съяваршан) светильник горел постоянно.

Примеры существования в Центральной Азии женских святынь огня не единичны. Данные научной литературы свидетельствуют, что сооружения различных форм из жженого кирпича или мрамора, предназначенные для возжигания огня у могил святых, в Центральной Азии встречаются довольно часто. В ряде случаев они имеют миниатюрную форму. Такие сооружения называются *чирогдон* (букв. «вместилище лучинок/свечей»). Огонь возжигался внутри *чирогдона* в особых металлических или керамических площадках, наполненных маслом, с вытянутым носиком для фитилей. Считалось, что исходящий от огня запах «кормит дух святого», за что он благоприятствует успеху дел в семье верующего. Мраморные *чирогдоны* XVI–XIX вв. сохранились в ряде мазаров Бухары. По мнению некоторых специалистов, они повторяют конструкции древнеиранских храмов огня (*атешгах*). «Они напоминают однокамерные мавзолеи с гипертрофированными куполами, порталами, со сводчатыми нишами, в которых и возжигались обернутые ватой лучины (*пилик*) либо [восковые. — Р.Р.] свечи, для которых выдалбливались особые отверстия».³⁴ Там же говорится, что борьба мусульманского духовенства против «сомнительных ритуалов» порой приводит к разрушению старейших и недавно возведенных *чирогдонов* на знаменитых мазарах, таких как хазрати Имом, ‘Абд ал-Халик ал-Гиждувани, Амир Кулол, *имам* ал-Бухари и др. Однако до конца запретить древние культы пока не удается.

Те виды *чирогдонов*, что мне удалось видеть, чаще всего представляют собой несложные по конструкции ниши, устроенные на поверхности земли либо у входа в культовое здание (например, у выступа *михробной* ниши одного из самых почитаемых *мазаров* в Бухаре — Чашма Аюб, Мухаммад Кусам-ота в кишлаке Пудина, округ Карши), либо под *айваном* (*хазрат* Хизр, Самарканд), либо в углу основного помещения *мазара* с внешней стороны (мавзолей *хазрата* Данияра, Самарканд). В кишлаке Джейнов (Кашкадарьинская область), население которого — арабы, есть небольшой *мазар* в центре местного кладбища. Он называется *Гоиб-ата* («Скрытый святой»; ср. легенду о Кусаме б. Аббасе). Там ниша для зажигания свечей находится в тыльной части надмогильной стелы мирянина, похороненного почти рядом с *Гоиб-отой*. Особняком стоит *чирогдон* на территории Чор-Бакра (Бухара). Святылище представляет собой небольшой в диаметре глухой надземный цилиндр (в виде минарета) с купольным устройством, органически вписывающийся в культовый ансамбль. Ниша для зажигания лучин/свечей в стене цилиндра устроена в стене с внешней стороны.

Приведенные сведения, как и сказанное об источниках примазарных вод, которые по преимуществу являют собой объекты женского культа, дают представление об особенностях ритуального тяготения женщин. Этот интересный пример показывает, как в Центральной Азии верующие мужчины и женщины свои религиозные убеждения черпают порою из разных источников — господствующей религии и языческих верований и культов. Первую исповедуют мужчины, вторую — женщины. Это еще один пример черт маскулинности и феминности ислама в Центральной Азии. Все это можно продемонстрировать также на примере отправления женщинами культа в форме *намазов* (*намозов*) в мечети уже в новейшее — постсоветское — время.

VI

С середины 1990-х годов в религиозном поведении женщин при сохранении прежних форм проявлений почтительного отношения к огню и воде наблюдаются признаки интереса к выполнению собственно мусульманских религиозных обрядов-*намазов*. Конечно, эти явления пока не носят повсеместного характера. Если ограничиться, например, пятничными молитвами, совершаемыми женщинами в мечети, то начало этого процесса можно фиксировать лишь в отдельных городах или районах. Однако в любом случае эти факты говорят об определенных проявлениях динамики ряда элементов традиционных мировоззренческих моделей.

Выше мы говорили об активности посещения женщинами *мазаров*. Там, где при месте поклонения имеется мечеть, женщины, желающие совершить молитву, могут выполнять эту обязанность отдельно вне *намозгоха* («помещение для молитвы»), предназначенного для мужчин. Подобное явление мне приходилось наблюдать в мечети новой постройки при *мазаре* святого Султана Увайса Карани (район Ховалинга, РТ). Несколько молящихся женщин под айваном культового здания нам приходилось видеть также в мечети при гробнице Йакуба Чархи. Весьма робкие признаки такой тенденции наблюдаются не только в мечетях при *мазарах*, но, по некоторым рассказам, услышанным мной, и в обычных (квартально-общинных или пятничных/сборных) культовых зданиях для *намазов*.

Однажды в пятницу приходилось видеть группу молящихся женщин в соборной мечети Мухаммада ибн Башоро в г. Пенджикенте. *Намозгох* этого культового здания, предназначенный для мужчин, вмещает 1200 молящихся; составляющий почти половину внутреннего *намозгоха* айван бывает заполнен молящимися мужчинами практически полностью. В женском отделении этой мечети, представляющем собой самостоятельную постройку (здание, в досоветское время служившее в качестве медресе), сегодня около пятидесяти мест. Возможно, такое соотношение характерно и для других районов.

Интерес вызывает то обстоятельство, что в женских отделениях культовых зданий *мехраб*, куда становятся лицом молящиеся во время *намаза*, отсутствует. Это, как пояснили собеседники, связано с тем, что женщины, по исламу, не имеют права на *имамат*, т.е. на роль предстоятеля (руководителя общей молитвой) во время *намаза* в мечети. Если мы говорим об особенностях феминной религиозности в Центральной Азии, то данный факт является дополнительным тому примером. С учетом этого обстоятельства в женских отделениях мечетей установлены репродукторы, по которым транслируется голос *имамы* — руководителя общей молитвой из *намозгох* мужчин. В упоминавшейся пятничной мечети в Пенджикенте, где женщины совершают молитву в помещении бывшего медресе, *мехраб* является частью первоначальной планировки здания. Но он отделен от молящихся двумя репродукторами, установленными на полу.

Надо сказать и о том, что ядро молящихся в женском отделении мечетей составляют учащиеся женских медресе, действующих при культовых зданиях, при этом количество обычных прихожанок минимально. Женское медресе в условиях современной Центральной Азии — явление новое. Предметы, которые там преподаются, — коранические дисциплины, арабский язык, исламс-

кая юриспруденция и право (*фикх*), а также хадисоведение (от араб. *хадис* — наука о словах и действиях Пророка Мухаммада), — вполне позволяют женской молодежи овладеть основами исламского вероучения и обрести навыки выполнения религиозных обрядов. Пятничные *намазы* учащихся женских медресе в культовом здании привлекают и других верующих женщин, которые, следуя примеру студенток, посещают по пятницам мечеть для совершения молитвы. Началу активизации совершения женщинами пятничных *намазов* в мечети способствует не только рост интереса женской молодежи к исламскому образованию, но и развитие книгоиздания. Довольно большими тиражами издаются книги и брошюры религиозного содержания, в основном на основе кириллицы. Значительное место среди них занимают правила совершения *намазов*, в том числе женщинами. Это позволяет им самостоятельно или с помощью компетентных в области религиозной обрядности женщин (*биби халифа*, *биби отун*) освоить азы выполнения *намазов*.

В целом же в описанном районе женщины еще не расстаются в полной мере с элементами доисламских верований и культов, активнее переориентируясь на выполнение религиозных обрядов на принципах единого ислама. Как было отмечено, тому есть свои причины. Они ведут нас в область традиционного членения полоролевых обязанностей замужней женщины и женатого мужчины. Это отнюдь не дает основания для утверждений о неравенстве прав и обязанностей женщин и мужчин. В этом отношении предпочтительнее, видимо, говорить о рациональности подобного принципа для традиционного общества, где ни одна система ценностей не имеет преимущества.

VII

Изложенные материалы показывают, что определенные элементы древнейшей традиции возвышенного отношения к огню весьма успешно воспроизводят себя в современном таджикском обществе, демонстрируя тем самым связь времен от давно ушедших эпох до наших дней. Это очень интересный факт, если учесть, что мусульмане зороастрийцев называют огнепоклонниками, людьми не истинной веры. Казалось бы, при таком отношении последователей учения пророка Мухаммада к проявлениям огнепоклонничества в мусульманской среде, какой является Центральная Азия, эти проявления уже давно должны были исчезнуть, не оставив никаких следов.

В действительности этого не происходит. В современной культуре народов региона признаки почтительного отношения к огню мы находим почти повсеместно. Именно здесь мы подходим к проблеме, которая относится к пониманию интереснейшего феномена в культуре изучаемого народа. Речь идет о выражении двойственного отношения таджиков к огню. Возникает необходимость попытаться выяснить истоки этого явления. Для этой цели еще раз возвращаемся к концепции огня в культуре изучаемого народа, пытаясь подвергнуть ее анализу уже в аспекте поведения данного феномена в условиях глобальных перемен.

Слово «перемены» в представленном контексте подразумевает не только наблюдаемые, но и имевшиеся в опыте процессы. Соответственно обращаясь к поведению явлений культуры в новое (постсоветское) время, автор одновременно предпринимает попытку оглянуться и назад — в область исторических перемен, неоднократно изменявших картину мира таджиков. Возникает

необходимость посмотреть, как радикальные преобразования, которые обычно происходят под воздействием толчка извне, становятся причинами, движущими развитие значимых элементов культуры в том или ином направлении. В принципе это тот случай, когда реальность, благодаря обретенному новому жизненному пространству либо создает другую *себя* изнутри, образовав черты несколько иного поля для существования, либо, если потенциал сопротивляемости вторжению нового не вполне достаточен, отодвигается, продолжая мерцать как луч отдаленного света.

Подобные явления легко узнаваемы: в большинстве случаев они относятся к области религиозных верований. Процессы, происходящие в современном таджикском обществе, в полной мере это подтверждают. Они позволяют наблюдать и анализировать то, как элементы традиционной этнической культуры реагируют на перемены, вторжение которых в привычный ритм жизни и быта ощущается почти повсеместно. Акцент на этом продиктован тем, что современность являет нам достаточно много примеров, иллюстрирующих признаки появления полей новых реальностей. Наблюдаемые процессы дают также исследовательскую пищу для осмысления характера, с одной стороны, динамики, с другой — черт преемственности традиционных моделей в условиях радикальных перемен в окружающем мире. Явления подобного рода естественным образом ориентируют на анализ проблемы поведения того или иного феномена и, следовательно, отслеживания характера и специфики его приспособления (или трансформации) к меняющимся условиям.

Следуя в обозначенном направлении, обратим внимание в первую очередь на возникновение элементов поведения, которые прежде либо вовсе не были в опыте создателей рассматриваемой культуры, либо были выражены слабо. Ближайший пример — небывалая по масштабам и амплитуде трудовая миграция. Данное явление возбуждает интерес по многим причинам. Это не только процессы постепенного оседания мигрантов, их адаптации к новым языковым, культурным и религиозным условиям в стране пребывания. В самой Центральной Азии ускоряется феминизация ряда традиционных форм аграрной деятельности населения, вызванная оттоком трудоспособной мужской молодежи. Разрушаются традиционные нормативные представления, связанные с полоролевыми характеристиками внутрисемейных обязанностей на Востоке. Об этом свидетельствует хотя бы то обстоятельство, что трудовая миграция начинает постепенно включать в свою орбиту и женщин.

В анализируемой цепочке — отражение трудовой миграции на стереотипах поведения на исторической родине мигрантов. Реалии таджикского общества, откуда происходит часть потока так называемых гастарбайтеров, показывают, что эта практика нередко затрагивает весь комплекс семейно-брачных отношений, зачастую радикально меняя традиционную устойчивость семейно-брачных уз. Рождается, к примеру, некий тип семьи, сочетающей в себе элементы дистанцированных друг от друга моногамного брака и многоженства, черты этнически однородного брака со смешанным браком. В первом случае речь идет о браке мигранта с носительницей этнической традиции; он освящен религиозным и гражданским актами бракосочетания, предполагающими соответствующие обязательства жениха перед женою и детьми; во втором — о семейном образовании, основанном на обоюдном согласии с девушкой или женщиной в стране пребывания. В итоге складывается ситуация, когда, по признанию некоторых

собеседников, мигрант испытывает внутреннее чувство вины перед женой — носительницей языка и культуры — и соответственно определенное ощущение дискомфорта в отношениях с членами семьи в стране пребывания. Отчасти по этой причине нередки случаи, когда браки мигрантов с носительницей этнической традиции разрушаются. В этих условиях жена возвращается в родительскую семью, часто с несовершеннолетними детьми.

Есть в этой сфере и другие проблемы. Они возникают, например, при дележе заработка отца двух семейств между их членами или когда нужно решить вопрос наречения ребенка от второго брака именем или определения языка обучения детей, разумеется, там, где есть возможность выбора.

Жизнь традиции в условиях перемен — тема практически неисчерпаемая. Ее можно рассматривать в бесконечном множестве аспектов культуры и религии на протяжении неограниченно длительного времени, в частности в историко-культурном, сравнительно-этнографическом, религиоведческом, фольклористическом, этнолингвистическом, текстологическом и т.п. освещении. Достаточно вспомнить советский период истории, чтобы представить себе, как каждая новая эпоха направленным или естественным образом что-то выталкивает из области традиции навсегда, вводя в устоявшиеся феномены элементы своего предпочтения, что-то сохраняет, а в какие-то стереотипы внедряет необходимые изменения.

Что касается самой традиции, в подобных случаях она элементы своего поведения проявляет по-разному. Наиболее часто стереотип, постепенно приспособляясь к условиям окружающего мира, начинает выходить на качественно новый уровень. Оказывается возможным и другой вариант выбора пути: когда устойчивый историко-культурный опыт выталкивается из бытия существования направленно, он переходит в фазу *умолчания*, выжидая своего часа. Примером тому может служить отношение к исламу, который в советский период был отправлен, так сказать, в отставку. Как известно, постперестроечное время в Центральной Азии было озаглавлено триумфальным «возвращением» (начиная с конца 1980-х годов) этой религии. Парадокс в том, что это «возвращение» состоялось после семидесятилетней борьбы Советской власти с религией. Мы это видим и на примере возрождения, начиная с конца XX в., восточно-славянского православия, российских паломнического и богомольного движений.

Если судить по расцвету женского религиозного самосознания, то легализовавший себя ислам выглядит ныне значительно окрепшим. Возрастающий интерес, который таджички проявляют к выполнению религиозных обрядов, в частности к паломничеству (*хадж*) и святомольству (*зиёрат* к мазарам, ассоциирующимся с именами реальных или мнимых мусульманских святых), подтверждает это. Как уже говорилось, ощущается также постепенный рост женского интереса к совершению намазов и мусульманскому образованию.

Другой пример возвращения в лоно культуры — очевидный размах всевозможных этнотерапевтических практик, олицетворяющих «материализацию» поверий и представлений языческого характера. По советскому законодательству, эти формы деятельности влекли уголовную ответственность. Ныне широкий размах получают такие их формы, как шаманизм и всевозможные виды целительства. Причем врачевание часто проявляет себя как компонент

практики ясновидения, именуемой *фол* («гаданье»; «ясновидение», «яснослышание», «ясночувствование»). Спектр услуг «гадалок» (в оседлой среде Центральной Азии ими являются преимущественно женщины) достаточно широк. На основе методик этой практики выполняются приемы и процедуры, смыслом которых является определение происхождения недугов, преодоление «черной полосы» в жизни однообщинника, диагностирование и исцеление болезней от сглаза, порчи, приворота (*джоду*), который якобы транслируется колдуном (*джодугар*) извне с помощью специфического набора символов и знаков, именуемых *джиннами* — демоническими существами, враждебными человеку. Названные методики, как и астрологические прогнозы, завоевывают все большие позиции в СМИ.

Практика *фол* прежде представляла собой сферу исключительной женской активности, что, как нам кажется, объясняется двумя причинами. Первая причина связана с традиционной замкнутостью женщин на выполнение внутрисемейных обязанностей, что позволяло им во многом оставаться во власти доисламских поверий и представлений; вторая — с неодобрительным отношением центрально-азиатского ислама как религии преимущественно мужчин к отмеченным формам целительской деятельности. Рыночные отношения, обострившие борьбу за выживание, способствуют тому, что *фолом* теперь занимаются и мужчины.

Современные процессы привлекают к себе внимание еще и потому, что позволяют исследователю предпринять попытку проникнуть в область последствий и результатов прошлых исторических событий, многократно изменявших мир ираноязычных народов. Таким образом, открываются пути, ведущие к пониманию отклика культуры и религии, так сказать, на зов времен в более отдаленные исторические эпохи. Географическое расположение интересующего нас региона именно в центре Азии и благодаря этому обстоятельству находящегося на перекрестке трансасиатских и трансконтинентальных культурных и торгово-экономических коммуникаций для завоевателя давало много соблазнов. Завоевания Центральной Азии Александром Македонским, арабами, тюрко-монгольскими обитателями юрт, ее колонизация Россией, установление здесь советского строя, наконец, вторжение нынешних рыночных отношений не могли не отразиться на специфике формирования культурного многообразия в этом районе мира. Отсюда следует, что разнообразные явления культуры могут быть рассмотрены как в условиях их исторического существования, так и в контексте характера наслоений и черт их преемственности. Продуктивность разговора о культуре в аспекте времени, помимо всего прочего, состоит в осмыслении подчас уникальных ситуаций, которые всплывают перед исследователем из области «поведения» разнообразных явлений в конкретно-исторических условиях.

Выясняется, например, что в ряде случаев ураганы радикальных перемен, неоднократно изменявших картину мира, подчас мало влияют на внутреннюю пружину особо устойчивых элементов культуры. Как просачиваются подземные воды, залегшие глубоко, так и эти стереотипы в разной степени интенсивности продолжают медленно пульсировать, воплощая собой свет исторически весьма отдаленных времен в нашей современности.

В качестве примера вкратце остановлюсь на частном факте из области традиционной культуры изучаемого народа. Он представляет интерес с точки зрения проверки, так сказать, на прочность традиционной культуры. Речь идет о концепции огня в ключе некоторых проявлений специфического отношения населения к этому благу.

В преданиях современных таджиков о происхождении огня часто звучат мотивы его связи с *джиннами* — демоническими существами, враждебными человеку. В мусульманской мифологии *джинны* составляют воинство низвергнутого с небес огненного Иблиса. В среде таджиков мне приходилось слышать, что огонь и *джинны* — близнецы и что огонь — творение *джиннов*. Отношение «огонь — джинны» находит отражение и в Коране, согласно которому эти демонические существа сотворены из огня. Ср.: «И гениев Мы сотворили раньше из огня знойного» (15:27; ср. также 55:14/15). Причем они созданы из бездымного огня, у них воздушные или огненные тела. Как видно, устные предания об огне в таджикской среде созвучны с кораническими мотивами. Не приходится сомневаться в том, что они питаются из этого источника. Обращает на себя внимание кораническое представление о том, что у *джиннов* воздушное тело.

Я склонен предположить, что данное поверье представляет собой, так сказать, переформатирование крылатого огня Ахура-Мазды, когда он свободно парит в воздухе, направляясь к тому, кто нуждается в огне. Понятно, что ислам, победивший зороастризм, не может калькировать все, в том числе концепцию огня у тех, для которых огонь был символом религии, тем более что это природное благо было связано с именем Бога, которого новая религия сняла с пьедестала. Поэтому часто возникает необходимость в различных формах идейных инверсий. В концепции света (огня) заповеди Заратуштры и Мухаммада немногим отличаются друг от друга.

Из приведенных представлений об огне в исламе встает весьма трудный вопрос. Он останавливает внимание на многочисленных проявлениях благоговейного отношения к этому элементу природы в современной таджикской среде. Как мы пытались показать, культ этой стихии мироздания у таджиков прослеживается практически во всех сферах традиционной обрядности. Как правило, огонь проявляет себя не только как необходимый элемент, но и как смысл самих церемоний. Если учитывать благоговейное отношение к огненной стихии, которое наблюдается в Центральной Азии повсеместно, то можно сказать, что охарактеризованная выше исламская концепция огня в этом регионе пока трудно пробивает себе дорогу. Устойчивость, которую демонстрируют элементы почитания огня в условиях даже нового времени, позволяет представить себе глубину корней эмоционального отношения древних иранцев, избравших эту стихию символом своей веры. Именно здесь возникает необходимость осмысления, казалось бы, парадоксального явления, когда элементы культа огня в культуре изучаемого народа вполне реализуют себя практически во всех сферах традиционной обрядности, не смотря на демонизацию его образа в господствующей религии.

Прежде всего, следует заметить, что и сама исламская концепция огня таит некую двойственность. В ней скрытые воспоминания о зороастрийском культе огня (ср., например, представление о благотворном огне, через который Бог проявил себя на горе Синай; хотя это может быть связано с библейскими

преданиями) сочетаются с негативными аспектами восприятия этой стихии. Тексты Священной Книги мусульман содержат представления об огне как символу адских мук и благословенной стихии одновременно. В Коране свет признается не только атрибутом, но и сущностью Бога-Творца. В принципе подобная интерпретация огня в учении пророка Мухаммада не слишком далеко отходит от убеждений и воззрений древних иранцев об этом элементе природы.

В этой связи следует вспомнить коранический текст, взятый в качестве эпиграфа к книге. Идея взаимосвязи человека и света указывает на источник, из которого исламская доктрина питается. Вряд ли приходится сомневаться в том, что этот образ был создан еще в доисламские времена теми, кто огонь интерпретировал как универсальную внеземную силу, сына Бога-Творца Ахура-Мазды, владыки Неба как Бесконечного Света. Безусловно, что такое отношение ислама к огню в немалой степени способствовало преемственности элементов культуры огня у современных таджиков. В этом плане не менее выразительны также *айяты* других *сур*, например, 20:13, 28: 29–30.

Конечно, указанные аяты о мотивах почитательного отношения таджиков к пламени огня кое-что поясняют. Однако, если учитывать в целом негативное отношение учения пророка Мухаммада к культуре огня, то вопросы остаются. Главный из них касается двойственности отношения к огню, которая существует в жизни автохтонного (ираноязычного) населения региона в центре мусульманской Евразии. Она запечатлена в демонизации огня и его почитании одновременно.

Представляется, что двойственность отношения к этой стихии как выражение мирного сосуществования двух ее ипостасей происходит из источников, которые отражают две фазы в развитии концепции огня. *Одна из них* — почтительное отношение к огню, что находит отражение во включении этого природного блага в операционную канву практически всех основных сфер традиционной обрядности таджиков — ведет свое происхождение из глубины доисламских традиций в иранском мире, *другая* — проявления демонизации образов этой стихии — характеризует соответствующую нацеленность господствующей религии на подрыв культа огня у покоренных арабами иранцев.

Казалось бы, кораническая концепция огня должна была уже давно исключить или по крайней мере ограничить использование огня в ритуалах. В действительности это не наблюдается. Наоборот, местный ислам вполне лояльно относится к подобным обрядам, даже тогда, когда их смыслом является оперирование огнем. Этот факт лишний раз свидетельствует об определенной незавершенности процесса переориентации местного населения от элементов прежних культов на новые (исламские) ценности.

Изложенное иллюстрирует характер реагирования анализируемого стереотипа культуры на исторические перемены, в данном случае обусловленные завоеванием Центральной Азии арабами, принесшими сюда учение пророка Мухаммада. Устойчивость элементов благоговейного отношения к огню, которую можно наблюдать в таджикской среде, показывает способность огня являть собой источник неугасимого культа практически во всех традициях. Чтобы убедиться в этом, достаточно немного посидеть возле пламенеющего костра не только у таджиков, но и в любом другом районе Евразии. Здесь можно почувствовать высокое значение, которое человек придает бестелесному элементу природы и его почитанию на протяжении тысячелетий.

Интеллектуальные лучи огня, исходящие из отдаленных доисламских, возможно, и дозороастрийских времен, продолжают мерцать и в условиях вторжения идеологии рыночных отношений в Центральную Азию, приспосабливаясь к масштабным переменам и, таким образом, оказывая известное влияние на социальную реальность в этом районе мира. Представленный опыт позволил проследить не только формы, механизмы, пути развития и специфику ключевых аспектов системы поверий и представлений в огромном временном диапазоне. Он продемонстрировал, как элементы воззрений и убеждений, удаленные от нас многими тысячелетиями, могут оказывать влияние на современные процессы.

Таким образом, исследование концепции огня в контексте женской религиозности в культуре таджиков позволило проследить проявления «мирного сосуществования» в традиционной и современной культуре изучаемого народа элементов заповедей пророков двух (сменивших друг друга) религий. Из многочисленных проявлений почтительного отношения к огню, которое демонстрируют женщины в системе традиционной ритуалистики таджиков, вытекает вывод, что в условиях современной Центральной Азии религиозность женщин питается из двух источников — ислама и ведущего свое происхождение из глубины доисламских времен «не-ислама». На этой основе появилась возможность аргументировать правомерность подхода к исследованию исламской обрядности в этом регионе в аспекте: а) *ислама единого*, нормы и принципы которого, как и в других странах традиционного распространения ислама, определяют стратегию религиозного поведения преимущественно мужчин, и б) *ислама регионального*, принципы которого воплощены в специфике религиозного поведения преимущественно женщин.

В результате ислам в центре мусульманской Евразии во многом предстает в новом свете. Избранный путь открывает нам поле для целенаправленных этнографических поисков по широкому спектру проблем, позволяет значительно расширить временной и пространственный диапазоны исследования, анализировать элементы преемственности или трансформации, а также исчезновения определенных явлений культуры на протяжении тысячелетий.

1. *Бойс М.* Зороастрийцы... С. 164–165.

2. Акцент в данном случае на месячных объясняется тем, что, согласно христианским авторам, в «религии магов» наибольшее значение придавалось тому, чтобы женщины в этот период содержались отдельно и не смотрели на огонь или свечу.

3. *Башляр Г.* Психоанализ огня... С. 24.

4. Там же.

5. МНМ. Т. 1. С. 35, 3; 36, 1.

6. Примеры разрушительного потенциала, которым обладает огонь, — во многом губительные лесные пожары последних лет на территории нашей страны и в Калифорнии. Проявление его «адского пламени» — молнии, вулканические извержения, губительные пожары, сопровождавшие человека на протяжении всей его истории. Сны об огне — обычно четкие и легко интерпретируемые — подтверждают эту опасность. В одном из средневековых мусульманских сонников относительно снов об огне приводятся двадцать пять их толкований, в которых, если они не идеологизированы (из-за несовместимости почитания огня с исламом), явно преобладают негативные. См.: *Хубайши Тифлиси Абулфайз.* Хобнома. Комил-ут-таъбир («Сонник. Полное собрание толкования сновидений»). Душанбе, 1993. С. 39–40 (на тадж./перс. яз.).

7. Нельзя забывать, что в исламе концепция огня связана с адом. Наверное, из-за подобного (негативного) образа огня *алоугардон* выполняется без вербального сопровождения. Нужно учитывать и то, что еще сравнительно недавно предки персонажей церемонии *алоугардон* костер обходили укутанными в покрывало-*фаранджи*.

8. МНМ. Т. 1. С. 35, 3; 36, 1.

9. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь... С. 599.

10. Там же. С. 599.

11. Там же. С. 606–607.

12. *Сухарева О.А.* Среднеазиатская декоративная вышивка. М., 2006. С. 86. Обычный *чорчирок* (букв. «четыре светильник») представлял собой литую крестообразную конструкцию.

13. *Вишневская О.А., Рапопорт Ю.А.* Следы почитания огня в средневековом Хорезмском городе... С. 109.

14. *Литвинский Б.А.* Среднеазиатский центрический мавзолей. Проблема генезиса // Этнография и археология Средней Азии. М., 1979. С. 65. Рис. 1.

15. *Терлецкий Н.С.* Лоскутки на *мазарах* // Грезы о Востоке: Каталог выставки. СПб., 2006. С. 86–91.

16. *Сухарева О.А.* К истории развития самаркандской декоративной вышивки... С. 124.

17. Насколько мне известно, одна из разновидностей этой чаши называется *чилкалид* (букв. «сорок ключей» от болезней, недугов и всевозможных неблагоприятий в делах семьи). В ритуальных целях *чилкалидом* оперируют в основном женщины. Образец указанной чаши был приобретен для МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН автором этих строк в 1986 г. в Бухаре (МАЭ, колл. № 6539–183 аб).

18. *Сухарева О.А.* К истории развития самаркандской декоративной вышивки... С. 124–125.

19. *Замзам* — священный колодец на территории ал-Масджид ал-Харам в Мекке. Паломники после хаджа возвращаются в свои страны с водой из этого источника в специальных сосудах. При посещении местным населением паломника (*ходжи*) для приветствия он предлагает каждому стоя испить глоток этой воды, предварительно сняв головной убор и прочитав подходящую случаю молитву. В связи с представлениями центрально-азиатских женщин о благодати, которая в определенных местах исходит от колодезной или родниковой воды, стоит отметить, что мусульманская традиция историю *Замзама* связывает с легендой о скитаниях по пустыне Хаджар и ее сына Исма'ила, оставленных Ибрахимом (библ. Авраам). В поисках воды Хаджар семь раз пробежала между холмами ас-Сафа и ал-Марва. Вернувшись к сыну, она обнаружила, что рядом с ним забил источник, открытый Джабра'илом по велению Аллаха (ИЭС. С. 75). Как видно, история возникновения священного колодца связана с женским именем. Согласно христианской традиции, Христос, встретил самарянку у колодца праведного Иакова, обещая ей живую воду. Эти сведения необходимы для последующего осмысления сюжетов подобного содержания.

20. Существует представление, согласно которому упоминавшийся колодец *Замзам* соединен подземными каналами с колодцами при известных мечетях мусульманского мира.

21. О других версиях рассказа о Шах-и Зинда см.: *Федченко А.П.* Путешествие в Туркестан. М., 1950. С. 143–144; *Пугаченкова Г.А.* Шедевры Средней Азии. Ташкент, 1986. С. 79–81.

22. *Чவர்ь Л.А.* Обряды и верования уйгуров в конце XIX — начале XX вв.: Очерки народного ислама в Туркестане. М., 2006. С. 180. Исследовательница свидетельствует, что уйгурские «женщины посещали мазары чаще, чем мужчины, поскольку не допускались в мечети» (Там же. С. 182).

23. *Сухарева О.А.* Квартальная община позднефеодального города (в связи с историей кварталов). М., 1976. С. 35.

24. Там же. С. 135.
25. См., напр.: *Рахимов Р.Р.* Георгий и Хидр: Некоторые параллели в народных образах христианского и мусульманского святых // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 153–158.
26. См.: *Bosworth C.E.* Kutham b. al-Abbas. The Encyclopaedia of Islam. CD-ROM Edition v.1.0. Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999.
27. *Е.Н. (Некрасова)* Биби Зудмурод... С. 17.
28. См., например: *Tyson D.* Shrine Pilgrimage in Turkmenistan as a Mean to Understand Islam Among the Turkmen. No.1, 1997.
29. *Е.Н. (Некрасова)*. Биби Зудмурод... С. 17.
30. Там же.
31. Там же.
32. Там же.
33. *Е.Н. (Некрасова)*. Хаджа Рушнаи // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 4. М., 2003. С. 90.
34. *Е.Н. (Некрасова)*. Кучкар-ата («отец Кучкар») // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 4. М., 2003. С. 45.
35. *Сухарева О.А.* Квартальная община... С. 182.
36. *Е.Н. (Некрасова)*, *Б.М. (Бабаджанов)*. Чираг-дан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999. С. 103. Там есть и фотографии *чирог-донов*.