

ЦВЕТ В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Цвет характеризует прозрение и затемнение
целых исторических эпох и говорит о молодости,
расцвете и о старости цивилизаций.

К. Петров-Водкин

Все идеи — это разноцветные стекла,
На которые упал луч солнца бытия;
Если стекло красное, желтое или синее,
Такого же цвета кажется в нем и солнце.

‘Абд ар-Рахмāн Джāmī

«Думают, что возбужденный характер красного цвета есть субъективное переживание, а колебательные движения среды, дающей красный цвет, — объективны. Почему? Чем одно лучше другого? Разве эти «волны» не суть тоже некое физическое явление, воспринимаемое обычным путем? Почему одни восприятия субъективны, другие вдруг объективны? По-моему, все одинаково субъективно и объективно. И не лучше ли просто выкинуть всех этих субъектов и объектов и не лучше ли описывать предмет так, каким он является. Не хочется людям довериться живому опыту. А он как раз говорит, что не мы возбуждаем красный цвет, а он — нас; не мы успокаиваем зеленый цвет, но — он нас; и т.д. Ну, так и давайте запишем: красный цвет вызывает возбужденность, именно он, а не мы сами. И, значит, возбужденность — его *объективное* свойство. Для меня оно, во всяком случае, гораздо более объективно, чем какие-то там волны неизвестно чего, о которых я с гимназических лет успел забыть все, что ни вбивали в меня старательные физики. Физику я забыл, а красный флаг от белого всегда буду отличать — не беспокойтесь»¹. В предлагаемой вниманию читателей статье, речь не пойдет, разумеется, о волновой теории Ньютона или феномене цвета с точки зрения современной физики — в своих размышлениях А.Ф. Лосев ставит вопрос о цвете как объекте изучения гуманитарных дисциплин. Дело в том, что хотя еще в XIX в. И.В. Гете высказал мысль о приверженности различных культур к определенным цветам и их сочетаниям: «достаточно иногда увидеть знакомые сочетания цветов, чтобы почти безошибочно определить этническую принадлежность предмета материальной культуры»², — однако вплоть до недавнего времени в этнографии, фольклористике, культурологии проблема цвета не рассматривалась в качестве специального объекта научного исследования. Как замечает Л.В. Самарина: «Несмотря на кажущуюся зыбкость, категориальную ненадежность, специфические черты восприятия, определенные цветовые при-

страстия очень устойчивы в различных сферах жизнедеятельности»³. Более того, по мнению этого автора (продолжаем цитировать), «знакомство с той или иной культурой может быть полноценным только тогда, когда объекты этой культуры воспринимаются в цвете»⁴. Действительно, со времен далекой древности цвет был связан самым тесным образом с религией и магией, играл исключительно важное значение в геральдике и архитектуре, мифологии и фольклоре. Как писал Ф. Порталь: «Цвета пытаются пролить свет на очевидную неясность сабианского культа, на таинства Орфея и мистерии Элевсина, на античное и современное искусство, выраженное в нарядах, витражах, драгоценных камнях; на амулеты юга и на ожерелья из ракушек североамериканских индейцев <...> В публичной торжественности коронаций, введений в должности, крещений, свадеб и похорон преобладающие цвета подтверждают достоверность радости и печали, чистоты и верности тех, кто в них участвует»⁵.

Изменение отношения к проблеме цвета, осознание его значимости для осмысления и интерпретации различных аспектов или явлений культуры выразилось в появлении в последние десятилетия в западной науке специального междисциплинарного направления, в задачи которого входит изучение на основании различных источников — памятников письменности, предметов материальной культуры и быта, полевых исследованиях — комплекса вопросов, связанных с особенностями бытования цветового кода той или иной культуры, происхождением и развитием цветовых представлений. Об интересе к подобного рода исследованиям представителей отечественной научной школы свидетельствуют публикации таких авторов, как Н.В. Серов, А.В. Миронова, Ш.М. Шукуров и др.⁶ Что касается вопросов цветоведения применительно к центрально-азиатской традиции, то следует признать, что данная проблематика не нашла, пока, во всяком случае, должного освещения в научной литературе. Конечно, в этнографических работах, исследованиях по лингвистике или литературоведению встречаются отдельные упоминания о тех или иных аспектах существования цветового образа культуры Центральной Азии, однако рассмотрение феномена цвета в целом не носит самостоятельного характера. Между тем имеющийся в настоящее время в распоряжении ученых фактический материал — произведения народного творчества, мифы, поэтические сборники и религиозные трактаты, образцы прикладного искусства, миниатюры и архитектурные памятники — свидетельствует о существовании сложной системы применения и использования цвета. Представляется потому, что обращение к проблеме цвета в контексте центрально-азиатской культурной традиции вполне своевременно и актуально. Тем более если учитывать, что Центральная Азия, на протяжении многих веков бывшая ареной взаимодействия и взаимопроникновения различных религий, философских традиций и мировоззренческих систем, представляет, с точки зрения изучения форм бытования традиционной культуры, чрезвычайно интересный

объект исследования. Кроме того, события, происходившие в этом регионе в течение всего прошлого столетия, ситуация, сложившаяся здесь в начале XXI в., со всей очевидностью показывают, что мы в настоящее время являемся свидетелями стремительного исчезновения традиционного уклада жизни, что естественным образом диктует необходимость пристального изучения центрально-азиатского региона в контексте динамики развития, эволюции и преемственности разнообразных культурных традиций.

Вынесенные нами в заглавие работы словосочетания «цвет в культуре» и «народы Центральной Азии» являются, безусловно, довольно общими понятиями и потому требуют некоторого пояснения. Несколько трюизмов по поводу общеизвестного.

Культура — понятие сложное и многогранное; не вдаваясь сейчас в теоретические вопросы, отметим лишь, что культура подразумевает сосуществование, взаимосвязанность и взаимообусловленность различных аспектов бытия того или иного народа, т.е. можно говорить, например, о «духовной культуре», «материальной» или «политической» культуре и т.д. Обозначив темой настоящего исследования «цвет в культуре», мы, безусловно, не могли рассчитывать на то, чтобы детально рассмотреть и проанализировать все те многочисленные и разнообразные формы «жизни цвета», которые характеризуют культуру Центральной Азии в целом. Следует сразу оговориться, что в предлагаемой работе речь пойдет о феномене цвета в контексте традиционных религиозных представлений народов Центральной Азии, причем сочетание «религиозные представления» употребляются нами в широком смысле: к нему мы относим, помимо прочего, различные обрядовые и магические практики. Вследствие особенностей географического положения, а также специфики исторического развития в Центральной Азии сложились самобытные «региональные» формы бытования ислама, которые, в частности, характеризует существование наряду с нормами «ислама классического» целого ряда представлений, восходящих к более древним, архаическим пластам религиозных верований. Многие элементы последних в том или ином виде сохранились, например, в обрядах жизненного цикла.

Учитывая вышесказанное, мы разделили нашу работу на две части. В первой из них речь пойдет о роли и семантике цвета в наиболее консервативных сферах культурной жизни (преимущественно в обрядах жизненного цикла) населения центрально-азиатского региона, в которых большую роль играют именно древние до-исламские представления. Распространение и утверждение ислама в Центральной Азии означало радикальное изменение мировоззренческой системы, исчезновение одних религиозных представлений и появление новых. В какой степени и каким образом эти изменения отразились на цветовом коде культуры? Обсуждению данных вопросов посвящен второй раздел настоящего исследования, в котором мы попытаемся рассмотреть символику цвета в рамках ислама. Основными

источниками для написания этого раздела послужили памятники письменности — сочинения религиозно-философского характера, трактаты по исламскому мистицизму (*тасавуф*), поэтические произведения. При этом в ряде случаев мы использовали труды некоторых мусульманских авторов, например, арабов по происхождению, живших далеко за пределами Центральной Азии, что на первый взгляд может показаться несколько некорректным. Между тем само понятие *дār al-ислām*, т.е. «территория ислама», частью которого является и центрально-азиатский регион, предполагает не только и не столько политическое единство мусульманского мира, хотя вплоть до распада халифата мусульманский мир был един и в политическом смысле, сколько существование единого культурного пространства, в котором местные, локальные традиции, порой довольно значительно различающиеся между собой, соседствуют с нормами и положениями, носящими общемусульманский характер. Не случайно в научной литературе широко распространены такие термины, как мусульманская архитектура, мусульманское право или мусульманская культура в целом.

Следует сделать еще одно важное замечание. Когда мы говорим о народах Центральной Азии, то необходимо помнить, что этот регион характеризуется чрезвычайной пестротой этнического состава, а также разнообразием культурно-хозяйственных типов. Поэтому мы несколько ограничим наше исследование и будем рассматривать обозначенную нами проблематику в реалиях культуры *оседлого персоязычного* населения Центральной Азии.

Цвет в ритуалах, обрядовых и магических практиках

Известный цвет становится для нас символом той или другой идеи за то, что возбуждает в нас как бы предчувствие этой идеи, склоняет нас к этой идеи, навевая что-то, ей сродное.

П. А. Флоренский

Обряды жизненного цикла, сохраняющие многие архаические черты, являются одним из наиболее устойчивых элементов традиционного уклада жизни и, будучи особым образом организованным, концентрированным выражением мировоззренческой системы того или иного народа, представляют большой интерес для исследования различных аспектов культуры, в частности, присущего ей пространства цвета. Ниже мы попытаемся проанализировать характер использования цвета и его семантику в некоторых обрядах, связанных с рождением ребенка, в циклах свадебной и похоронной обрядности.

Материалы этнографической литературы, зафиксированные этнографами поверья и обычаи, связанные с рождением ребенка и первыми годами

его жизни, позволяют сделать некоторые выводы относительно той роли, каковая отводится цвету в родильной обрядности. Прежде всего, следует сказать о цвете как магическом средстве, имеющем охранительную функцию. Представления об особой уязвимости новорожденного широко распространены практически повсеместно в Центральной Азии. Особенно опасными для ребенка считаются первые три дня после родов, в течение которых его приходится тщательно охранять от «пагубного влияния духов». В традиционном пандемониуме среди прочих злых духов выделяется *алмасты* (алмасте, алмасти, албасты) — демоническое существо женского рода, которое вредит главным образом женщинам и прежде всего роженицам. Существует множество магических практик и разного рода заговоров, призванных предотвратить влияние *алмасты* и уберечь мать и новорожденного от ее козней. Как сообщает М.С. Андреев, у таджиков весьма действенным средством считается «вешание на протянутую в комнате роженицы от одного столба к другому пеструю нить, скрученную из двух нитей — белой и черной»⁷. В Каратегине ребенку после сорока дней на руки и ноги надевают браслеты и бусы⁸. При этом среди них обязательно присутствуют бусы черного цвета с белыми пятнышками, которые, согласно местным поверьям, предохраняют от сглаза⁹. В Шугнани для этих же целей родители используют нитку голубых бус (*ходж-бун* — букв. «охранитель от страха»), которые либо надевают ребенку на руку, либо привешивают к верхней перекладине колыбели¹⁰. Заметим попутно, что детская одежда (речь сейчас идет о первой одежде новорожденных — т.н. *куртаи чиллаг*, т.е. букв. «рубашка сорокадненья») различается по цвету — у девочки она обыкновенно красная или белая, мальчику допускается шить одежду из материи синего цвета¹¹. Часто роль оберега выполняют элементы орнамента вышивки на одежде или пастельных принадлежностях ребенка. На Памире (Шугнан), как и в других районах Центральной Азии, принятошивать на детские одежды лоскутки материи различных цветов. Это связано с представлением о том, что чем больше цветов в одежде, тем сильнее ее охранительные свойства¹². Широко распространено в Центральной Азии представление, согласно которому покойный может причинить вред маленькому ребенку. Как отмечает Т.С. Каландаров, в день похорон ребенку мазали левое ухо сажей. Этот исследователь объясняет данный обычай тем, что сажа, будучи «производным от огня», играет здесь роль оберега. Добавим к этому, что обмазывание сажей в данном случае согласуется и с магическими свойствами, которые приписываются обычно черному цвету. В этом же качестве, т.е. в качестве оберега, используется материя красного цвета, вывешиваемая снаружи дома, где находится младенец в том случае, если мимо него проходит похоронная процессия¹³. Впрочем, все эти меры не всегда оказываются действенными. Если после похорон ребенок заболевает, что связывается, как правило, с несоблюдением тех или иных условий оберега, для его излечения вновь прибегают к традиционным магиче-

ским действиям. Среди них существует и такое: родители берут шерстяные нити семи различных цветов и отмеряют ими рост ребенка, затем кладут их в саван другого умершего односельчанина. Согласно бытующим среди местного населения поверьям, покойник унесет в могилу вместе с нитями и болезнь¹⁴. Существует также другой способ лечения — ребенка окуривают смесью зерен испанда и шерсти черной собаки¹⁵. У таджиков Каратегина широко распространен обычай носить в качестве оберега амулеты из ячменной соломы, которые делаются, как правило, для женщин и детей. Солтому замачивают в воде, а затем окрашивают в различные цвета — чаще всего в белый, красный, желтый и зеленый¹⁶.

На основании приведенного выше материала, можно заключить, что в родильной обрядности, а также в некоторых обычаях, связанных с теми или иными событиями в жизни ребенка, цвет преимущественно рассматривается как магическое средство или оберег. Основными в этом качестве выступают белый, черный и красный. Впрочем, в некоторых случаях используются и другие цвета. Помимо отмеченного нами голубого, в магических практиках определенное значение отводится, например, зеленому цвету. Приведем в качестве примера такой обычай. Когда ребенок окончательно оставляет колыбель, т.е. приблизительно в два года, происходит первая в его жизни стрижка волос. Эта церемония сопровождается небольшим празднеством и обрядовыми действиями. Срезанные с головы волосы собирают и заворачивают в тряпку, которая непременно должна быть светлого цвета (использование материи черного или какого-либо иного темного цвета полностью исключается), и затем подвешивают ее к ветвям зеленого дерева (иногда закапывают в землю под ним)¹⁷. Можно предположить, что в данном случае мы также имеем дело с магией зеленого цвета, цель которой — обеспечить ребенку долгую и счастливую жизнь (цветущее дерево и, соответственно, зеленый цвет в этом обряде, вероятно, выступают в качестве символа жизни, жизненной энергии, долголетия, счастья).

Обратимся теперь к функциям цвета в свадебной обрядности. Свадьба, а также цикл обрядов, с ней связанных, получили достаточно широкое освещение в этнографической литературе. Обыкновенно исследователи выделяют несколько этапов — сговоры, сватовство, собственно свадьба. В каждом из них цвету традиционно отводится весьма существенная роль. Не станем подробно описывать детали и порядок действий, производимых в рамках свадебного цикла, отметим лишь некоторые наиболее, на наш взгляд, существенные для темы настоящей работы моменты. Как правило, этнографы отмечают красный и белый цвета как более распространенные и характерные для свадебной обрядности. Речь о них еще впереди. Хотелось бы вместе с тем сделать несколько замечаний. В некоторых районах Центральной Азии, в частности на Памире, сговоры происходят ночью, во всяком случае, ночи отдается предпочтение перед днем. Данный обычай был

отмечен еще М.С. Андреевым: «Темная ночь прощает грехи, способствует исполнению желаний. То, что сваты пришли сватать, надеясь на великую силу ночи, подчеркивалось ими в сватовстве: “Я воспользовался этой великой ночью и пришел к тебе” или “Я пришел в темную ночь, встал на полу, я виновен и набросил свой пояс себе на шею”»¹⁸.

Приведенные выше данные М.С. Андреева заставляют вспомнить слова черной невольницы из сказок «Тысяча и одной ночи»: «Разве не знаешь ты, что приведено в Коране <...> слово Аллаха великого: “Клянусь ночью, когда она покрывает, и днем, когда он заблестит!” И если бы ночь не была достойнее, Аллах не поклялся бы ею и не поставил ее впереди дня, — с этим согласны проникательные и прозорливые. Разве не знаешь ты, что чернота — украшение юности, а когда нисходит седина, уходят наслаждения и приближается время смерти? И если бы не была чернота достойнее всего, не поместил бы ее Аллах в глубину сердца и ока. А в числе достоинств черноты то, что из нее получают чернила, которыми пишут слова Аллаха <...> И к тому же, разве хорошо встречаться влюбленным иначе, как ночью?»¹⁹. Интересным в обоих случаях выглядит то обстоятельство, что ночи и, следовательно, черному цвету как символическому ее выражению придается определенно положительный характер — способность прощать грехи, сопричастность сакральному (черный цвет — цвет чернил, которыми пишут слова Аллаха).

Особая роль, как мы уже отметили выше, отводится красному и белому цветам. На Памире в дом невесты во время сватовства принято приносить подарки, среди которых — ведро топленого масла, покрытое красной тканью, а также два отреза материи, при чем один из них должен обязательно быть красного цвета²⁰. Перед шитьем свадебной одежды в доме жениха материи укладываются в решето. Делается это в том порядке, в каком они в готовом уже виде будут надеваться на тело: «На самый низ кладется колленкор или бумажное полотно, идущее на рубашку или штаны, поверх него отрез красного ситца, тоже идущий на рубашку, дальше *хивинч* (местное бумажное полотно), и, наконец, заключая все, кладется кусок белого домо-тканого полотна *гилим*»²¹. В приданое невесты входит пара искусственных волос из овечьей шерсти, которые обязательно окрашиваются в красный цвет²². В Рушане и Шугнане свадебный костюм невесты состоит из трех платьев красного цвета. В Каратегине и Дарвазе нижнее платье всегда белое, а верхнее — красное сатиновое²³. Белый также является непременным атрибутом свадебной обрядности. Например, среди таджиков Горного Таджикистана непосредственно перед бракосочетанием в доме невесты совершается обряд мытья головы (*саршуйён*). Перед невестой ставят чашу с молоком (белый цвет) и расплетают ей косу. После этого волосы смачивают молоком, вновь заплетают волосы в две косы, вплетая в них белую вату. Лишь затем на голову невесты повязывают белый головной платок²⁴. На Памире, когда жених входит в дом невесты, она обсыпает его мукой

(белый цвет), при встрече молодоженов в доме жениха им принято преподнести пиалу с молоком²⁵. Согласно сведениям О.С. Сухаревой, для укрывания невесты во время ее перевозки в дом жениха, равно как и для покрывания постели молодых, обыкновенно выбираются вышивки, сделанные по белой ткани²⁶. Ряд примеров можно продолжить, однако мы ограничимся сказанным выше и попробуем сделать несколько предварительных выводов.

Как показывает привлеченный нами материал, в цветовом коде свадебной обрядности ведущая роль отводится красному, белому цветам, которые выполняют функцию оберегов. Наряду с этим цвет, будучи своеобразным языком ритуального действия, выражает в символическом плане благопожелания молодым и получает, таким образом, дополнительную семантическую нагрузку. Представляется, что красный цвет, который применительно к обрядам свадебного цикла используется в качестве средства привлечения партнера (иными словами, как средство любовной магии), обеспечения плодородия и здоровья, помимо упоминавшихся уже мер защиты от злых духов, демонов, сглаза, порчи, болезни и проч., имеет в данном контексте и соответствующее символическое значение. Говоря иначе, сам по себе является символом энергии и жизни, плодородия и здоровья. Аналогичным образом использование белого цвета недвусмысленно указывает на пространство его символических значений — белый связывается со светом и, следовательно, указывает на такие абстрактные понятия, как добро, благо, счастье, жизнь.

К сказанному выше стоит добавить и еще одно замечание, касающееся магических свойств цвета. Речь идет о весьма распространенных среди таджиков, узбеков, казахов, киргизов и других народов Центральной Азии изделиях, сшитых из разноцветных лоскутков материи, — т.н. *курама* или *курок*. Эти изделия — обыкновенно различные предметы домашнего обихода: детские рубашечки, халатики, свадебные занавески, наволочки, одеяла и проч. — имеют характер оберегов и обладают, как считается, магическими свойствами. Местные жители полагают, что каждый цвет ткани имеет свое назначение. Например, наиболее действенной и сильной мерой против сглаза является сочетание черного и белого цветов. Черно-белые узоры имеют собственное название — *балодуркунак* (букв. отвращающие зло) или *курамаи чаими* (*курама* от сглаза). Особо ценились многоцветные *курама*, ибо их ношение почиталось богоугодным делом. Им приписывались свойства предохранять от различных напастей и болезней. Так, желтый цвет предохраняет от желтухи, синий — от коклюша²⁷.

В связи с этим интересно упомянуть о том, что в современной психиатрии существует целое направление — цветотерапия. Это относительно новое явление, хотя о лечебных свойствах цвета было известно давно. Любопытную легенду приводит Петров-Водкин в своей автобиографической работе «Пространство Эвклида»: «В Константинополе, в северной Африке, до сей

поры сохранился Голубой город. Историю его я узнал от образованных арабов. В семнадцатом веке местный правитель заболел странной формой удрученного состояния, сделавшей кошмарной его жизнь. Чтоб развлечь себя, этот бей прибегал то к жестоким расправам над подданными (в Константинополе одна из скал, примыкающая к дворцу, носит название «Скалы жен», с которой швырялись заподозренные большим беем в неверности женщины его гарема), то ипохондрик-тиран отдавался благотворительности, то бросался в корсарские авантюры, то к врачам и знахарям, но ничто не помогало осилить болезнь.

Среди пленников бея случился один врач, который предпринял оригинальное лечение. Под его руководством комната правителя была окрашена в синий цвет, и мебель и все, по возможности, предметы, находившиеся в ней, приведены были к этой расцветке. В этой комнате больной начал чувствовать себя лучше; тогда было решено окрасить в синее весь дворец. Эффект оказался удивительным: бей вошел в норму, и, чтоб своим подданным доставить возможность пользоваться таким благом, он повелел, чтоб весь город был окрашен по рецепту врача-цветолечителя в синюю гамму.

В городе голубого бея небо кажется тяжелым по контрасту с чистой синевой зданий. Среди его улиц испытываешь легкость в движениях, не чувствуешь удручения от жары, и четче, яснее думается в его расцветке»²⁸.

Рассмотрим теперь некоторые аспекты «жизни цвета» в сфере погребально-поминальной и траурной обрядности²⁹. Выражением траура может выступать как одежда в целом, так и отдельные ее части и аксессуары: пояс, головной убор, полоска, пришитая или привязанная, и т.д. Чаще всего к цветам траура относят черный и темно-синий или ярко-голубой. Данные этнографической литературы свидетельствуют о широком ареале распространения такого вида траура в Центральной Азии, а также устойчивости этой цветовой гаммы в контексте траурной обрядности. Впрочем, в хроматическом коде траура встречаются, наряду с уже упомянутыми, и другие цвета³⁰. С.В. Дмитриев вводит термин «нетрадиционные траурные цвета», к которым относятся зеленый, белый и красный³¹. Узбеки-карлуки, например, называют зеленый в ряду других траурных цветов (черный, синий, ярко-голубой) и обычно не носят одежду этих цветов в повседневной жизни³². Женщины-узбечки в Самарканде, мужчины и женщины в Ташкенте, отправляясь на похороны, надевали пояс из синей или зеленой ткани³³. Зеленый цвет входит в число траурных также у узбеков Хорезма³⁴. У киргизов самые близкие покойному мужчины (отец, брат, сыновья) надевали зеленые платки³⁵. У таджиков Соха (Ферганская долина) траурная одежда женщин либо темно-синяя, либо темно-зеленая, а женщины старше 60 лет надевали платья белого цвета³⁶. Иногда среди цветов, используемых во время похоронно-поминальных обрядов, встречается упоминание о красном цвете. Так, Н.Ф. Катанов, описывая казахов Тарбагатая, отмечал, что в

день смерти мужа вдова надевает черную одежду, а дочь покойного — белую или красную шапку; эти аксессуары они носят в течение одного года³⁷. Т.Д. Баялива упоминает о том, что у киргизов сыновья умершего и его младшие братья до похорон повязывали голову красными платками, затем их снимали³⁸. М.Н. Горелик отмечает красный цвет (наряду с белым) в траурной обрядности на миниатюрах XIII в. в Южном Ираке³⁹.

У узбеков Хорезма вдова в день похорон должна быть одета в белое (рубашка, головной убор)⁴⁰. У горных таджиков женщины носили в траур халаты белого цвета⁴¹. В Дунгане в трауре по самым близким родственникам носили белый халат и белую тюбетейку, женщины обшивали низ халата белой тесьмой⁴². Таранчи (уйгуры) Восточного Туркестана также надевали белые халаты (правда, наряду с черными), а женщины обшивали белой тесьмой шапочки снаружи и сверху⁴³. Почти во всех селениях киргизов Прииссыккуля перед обмыванием покойника на каждого обмывальщика специально для этого случая надевают белый халат и чепец⁴⁴. Н.С. Бабаева высказала мысль, что «белый» траур присущ «древним религиям <...> зороастризму и буддизму, сущностью которых являлось противоборство светлых и темных сил. Белый цвет — символ светлого начала, светлых сил и чистоты»⁴⁵. Интересно, что в некоторых случаях ношение белого цвета связано либо с возрастными характеристиками, либо является показателем степени траура. Так, З.А. Широкова пишет, что белые траурные одежды у таджиков Соха, кроме женщин старше 60 лет, могут носить и молодые, но в очень глубоком трауре⁴⁶.

Таким образом, традиционная хроматическая схема траурной обрядности включает прежде всего темные цвета — обыкновенно черный, темно-синий или голубой, а также используемые в ряде случаев белый и красный цвета.

К слову сказать, цвет выполняет свои знаковые функции не только в ритуальной одежде. Аналогичным образом семантика цвета проявляется и в одежде повседневной, где цвет указывает на возраст, пол и социальный статус человека. Согласно сведениям, приводимым О.А. Сухаревой в своей работе «История среднеазиатского костюма» и относящимся к реалиям самаркандской области в конце XIX — начале XX вв., «взрослые мужчины носили полосатые ткани в негустые нательные полосы скромных тонов по белому фону; юноши — в розовые или в красные полосы по белому фону; мальчики — ткани более ярких расцветок, причем для них наиболее обычным является полосатый рисунок <...> Обычный колорит платьев пожилых женщин — голубой или синий, реже — серые узоры по белому фону. Для очень пожилых женщин самым подходящим и доньше считается белый цвет»⁴⁷. В Центральной Азии до сих пор весьма распространен особый вид женского костюма — т.н. *мунисак*. Прежде в приданое женщины непременно входил *мунисак*, сшитый из самых дорогих тканей. Зачастую он являлся наиболее нарядной одеждой, бывшей в ее распоряжении. Цвет му-

мунисака варьировался в зависимости от возраста женщины. Так, наиболее молодые женщины носили нарядные *мунисаки* ярких расцветок. Женщины тридцати-сорока лет одевали, как правило, *мунисаки* темно-зеленые или светло-синие. *Мунисак* нередко использовался в качестве своеобразного аналога *фаранджи* — новобрачную выводили к родственникам на второй день свадьбы в наброшенном на голову *мунисаке*. В первые годы замужества, до рождения первого ребенка, молодуха таким образом скрывала свое лицо от свекра и деверей, а в том случае если ей приходилось выходить из дома, то *мунисак* одевался под паранджу. Изменение статуса женщины в связи с рождением ребенка отражалось и в ее наряде — с этого времени она переставала накидывать *мунисак* на голову. Такое изменение в костюме сопровождалось обрядовыми действиями. Устраивался пир, после чего женщина получала некоторую свободу: «сделав угощение, она сбрасывает калтачу и, выйдя на свет божий, начинает видится со свекром и деверями»⁴⁸. О значении, которое придавалось *мунисаку* как особому виду одежды, свидетельствует также обряд, посвященный началу его ношения, — *калтачанушон*. В Самарканде, когда девочка превращалась в девушку на выданье, ей шился нарядный *мунисак* из дорогих тканей, устраивалось угощение, после чего старая женщина, прожившая долгую и счастливую жизнь, одевала на девушку новую *калтачу*. Согласно бытовавшим в Центральной Азии представлениям, это должно было обеспечить молодой девушке удачу в жизни и такую же судьбу. Присутствующие при этом обряде произносили молитву и благопожелания. Часто на голову девушки надевали белый платок, что, по всей вероятности, выражало благопожелание «дожить до седых волос».

В заключение этого раздела более подробно остановимся на одном чрезвычайно любопытном сюжете. Важное место среди традиционных представлений многих народов Центральной Азии, имеющих, по всей видимости, не исламское происхождение, занимает идея о двух началах, согласно которой происхождение всего сущего связывается с представлением о слиянии двух противоположных по своим свойствам субстанций, — это центральная идея религиозно-философских систем индусов, китайцев, японцев и других азиатских народов⁴⁹. Одним из характерных проявлений этих представлений в центрально-азиатской культуре является хорошо известное разделение у таджиков, узбеков, киргизов всей пищи на «горячую» и «холодную», при этом само понятие «горячее» и «холодное», отражаясь в различных сферах жизни, имеет сакральное значение. Так, по словам О.В. Горшуновой, «в Ферганской области эти термины часто используются для обозначения различных ритуалов и магических действий, направленных на решение проблем, связанных с отношениями между близкими родственниками и особенно между мужчинами и женщинами»⁵⁰. Например, в любовной магии эти термины означали соответственно «привораживание» и «охлаждение»⁵¹. Противопоставление «горячее» и «холодное» отражает-

ся и в воззрениях на человека. Согласно бытующим среди населения Центральной Азии представлениям, «горячее» соотносится с мужчиной, а «холодное» — с женщиной. В соответствии с этим существуют и категории цветов — «горячие» и «холодные». К первым относят, как правило, черный. Подобные представления находят свое отражение в различных поверьях и обрядовых практиках. Так, при лечении простуды народной медициной предписывается есть мясо барана черной масти. Среди таджиков Шугнана до сих пор существует обычай заворачивать голову новорожденного ребенка в шерсть черного барана. И.И. Зарубин, объясняя происхождение этого обычая, писал, что «мясо черного барана более горячее, и черная шерсть приносит больше тепла»⁵². К категории «горячих» цветов обыкновенно причисляется также и красный, символизирующий, как можно предполагать, мужское начало. Среди населения Центральной Азии весьма распространено представление об охранительных свойствах красного цвета: недаром ребенку завязывают на запястье красную нить, что должно уберечь его от болезней. Если черный и красный являются «горячими» цветами, то противоположность им составляют белый и синий, рассматриваемые традиционно в качестве «холодных» и, соответственно, женских цветов. Известно, что белый цвет чрезвычайно широко представлен в женской обрядности, например, в цикле обрядов, центральное место в которых занимает «патронесса женщин» Биби Сешамбе — «седая женщина, одетая в белые одежды, с лицом, озаренным светом»⁵³. В Ферганской долине, как, впрочем, и в других районах Центральной Азии, для приготовления ритуального блюда используется белая мука, которую женщины в виде милостыни выпрашивают у соседей. Посуда, в которой будут замешивать тесто, предварительно оборачивается белой материей⁵⁴. Все женщины, присутствующие во время проведения обряда или участвующие в нем, покрывают голову белым платком⁵⁵. Во многих обрядах часто в сочетании с белым присутствует синий цвет, также причисляемый к «холодным», женским цветам. При посещении «святого» места в Ферганской долине, называемого по имени местной «святой» Хур-кыз, женщины привязывают к деревьям около мазара лоскутки белого и синего цветов, произнося при этом молитвы и прося Хур-кыз о помощи⁵⁶. О.В. Горшунова сообщает, что в ферганской долине существует также весьма распространенный обряд положения в колыбель младенца, во время исполнения которого с левой стороны колыбели прикрепляются небольшие куски белой и синей материи, старшая из присутствующих женщин произносит молитву либо читает заклинание, в котором просит Фатиму охранить ребенка от болезней и смерти⁵⁷.

Цвет в культуре ислама

Разве ты не видел, как Аллах низвел с небес воду;
ею Мы извели плоды различных цветов.
А в горах есть дороги — белые,
красные — различных цветов, и вороные — черные.
И среди людей,
и животных, и скота — различные цвета.

Коран, 35:25–28

В начале этого раздела мы хотим привести слова С.В. Дмитриева из его работы «Семантика цвета в траурной обрядности»: «С распространением ислама традиционная колористическая семантика, особенно если она не вписывалась в мировоззренческую систему ислама, ушла на культурную периферию, чтобы вновь возникнуть и получить развитие, в частности, в некоторых религиозно-философских системах и эстетических доктринах суфизма»⁵⁸. Представляется, что в данном случае следует говорить не столько о вытеснении и затем возрождении традиционной цветовой семантики в Центральной Азии, сколько о расширении цветового поля культуры, когда ставшие привычными цветовые символы получили, сохраняя при этом свои прежние смысловые характеристики, дополнительное толкование, обусловленное широким проникновением в культурный слой населения Центральной Азии новой религии с ее этическими и философскими установками. Далее мы попытаемся на основе доступных нам материалов доказать выдвинутый нами тезис.

Важнейшим столпом веры в Исламе является, как известно, признание единственности Бога (ар. *таухїд*, от гл. *ваххада* ‘считать что-либо единым, единственным’). Принцип *таухїда* подразумевает помимо прочего особое отношение ко всякой человеческой деятельности вообще, т.е. известным образом объединяет науку, художественное искусство, богословие и политику и т.д. Например, одно из центральных понятий эстетики — понятие красоты — в культуре ислама традиционно соотносится с Прекрасными именами Бога (ар. *асмā ал-хусна*) — *ал-Джамāl*, *ал-Баха*, *ал-Зина*⁵⁹. Равным образом еще со времен Бїрўнї всякая научная деятельность рассматривалась в качестве одного из путей или способов познания божественного замысла — Вселенная представляла собой загадку, поставленную перед человеком Богом, оттого изучение окружающего мира, мира природы с необходимостью требовало к себе почтения как к творению Бога, с одной стороны, и вело, с определенными ограничениями и оговорками, к познанию через творение самого Творца — с другой. Таким образом, любое явление вне зависимости от того, относится ли оно к сфере природного или является результатом человеческой деятельности, в той или иной степени сопричастно божественному, иными словами, может быть истолковано с религиозной точки зрения. Приведем несколько примеров, иллюстрирую-

щих это положение и имеющих непосредственное отношение к теме нашего исследования.

Традиционная картина мира, восходящая к зафиксированным в Коране представлениям, разделяет два уровня реальности — мир духовный, невидимый и физический, видимый, доступный чувственному познанию. В коранической терминологии — соответственно «сокрытый» (ар. *зайб*) и «свидетельствуемый» (ар. *шахада*). В ходе развития мусульманской мысли эта пара приобретает значение универсальной общетеоретической парадигмы, согласно которой в любой вещи необходимо присутствует явное (*зāхир*), т.е. сенсительное, ощущаемое чувствами, и скрытое (*бāтин*) — первооснова, сущность или «скрытый смысл». В рамках этой парадигмы любопытную интерпретацию получают широко распространенные в культуре ислама художественные орнаменты. А.В. Смирнов обратил внимание, что «всякая линия не бывает на всем протяжении орнамента неизменно одного и того же цвета, пересекаясь с другой линией, появляясь вновь, пройдя некоторое расстояние под другой, она меняет свой цвет, словно бы подразумевая прерывание этого последовательного движения. Цветовой контраст, как представляется, направлен на то, чтобы разделить все пространство орнамента на две области: с одной стороны — явленную, с другой — сокрытую. Первая сторона орнамента, говоря категориями мусульманской культуры — *зāхир*, предстает непосредственно перед нашим взором, в то время как вторая, формирующая *бāтин*, укрыта за внешней. Данная пара явленного и скрытого (*зāхир* — *бāтин*) подчеркивается различием цветов»⁶⁰. Орнаменты с прерывающимися цветами обозначались специальным термином *муджазза'*. В *Лисāн ал-'араб* термин объясняется как *муқатта' ал-лавн*, т.е. буквально «разрезанного цвета» (от ар. *джаз'* — разрезать веревку на две половины). Приведенное выше толкование прекрасно согласуется с «прерывающимися цветами» орнамента, линии которого выглядят так, словно их разрезали надвое. Таким образом, многоцветность узора орнамента имеет не только эстетическое значение. Цвет в данном случае участвует в построении структуры *зāхир* — *бāтин* и, следовательно, выполняет важную гносеологическую функцию.

Приведем еще один пример. В мусульманском богословии (*калām*), философии (*фалсафа*, *хикма*) для описания физического, чувственно воспринимаемого мира часто используется термин *кавн ва фасād* (букв. мир «рождения и уничтожения»). Данные термины описывают природу мира, в котором живет человек. Все вещи «возникают», т.е. получают существование, и все они «уничтожаются», претерпевают изменения, исчезают и распадаются. Оба слова (*кавн*, *фасād*) принадлежат кораническому словарю и играют в Коране важную роль. *Кавн* в такой форме в кораническом тексте не встречается, однако производные от этого корня используются много раз, прежде всего в тех айатах, где говорится, что божественный акт, когда Бог желает чего-либо, заключается в том, чтобы «сказать ему: “Будь!

(кун)”: “Он — творец небес и земли, а когда Он решит какое-нибудь дело, то только говорит ему: “Будь!” — оно бывает»⁶¹. Этот творческий акт Бога называют техническим термином *таквйн*, который буквально означает «заставлять что-либо быть», т.е. «породить» — привести в мир «порождения и уничтожения». Все во Вселенной, таким образом, принадлежит «миру порождения», ибо получило существование, согласно велению Бога «Будь!». Что касается до второго слова (*фасād*), то в Коране производные от него используются приблизительно пятьдесят раз. При этом в большинстве случаев *фасād* употребляется не в паре с *кавн*, а в паре с *салāх*, означающем «правильность, справедливость, совершенство, аккуратность, здоровье». Как *фасād*, так и *салāх* имеют, прежде всего, моральные коннотации, вместе с тем оба термина предполагают также и обладание определенным онтологическим статусом⁶². Таким образом, выражение *кавн ва фасād* подчеркивает сотворенность вещи, с одной стороны, и одновременно указывает на преходящий характер ее существования — с другой. Изменчивому миру, миру «порождения и уничтожения» противопоставлен неизменный мир, мир божественного могущества (*малакūt*). Ш.М. Шукуров, исследуя систему цветовых обозначений в «Шāх-нāма» Фирдāусī и ее связи с изобразительным искусством, отмечает, что в миниатюрах различаются два плана: «На переднем плане изобразительной плоскости миниатюры представлен иллюстрируемый сюжет. Второй план изображения занимает фон, окрашенный в красный или желтый цвет»⁶³. Далее автор рассматривает общие закономерности цветопостроений — многоцветья изображаемого сюжета и монохромности фона миниатюры — и сравнивает с сочетанием цветов в тексте «Шāх-нāма». В результате он приходит к следующим выводам (продолжим цитировать): «Для художника и зрителя важным оказывается не только зримый сюжетный мир живописи, но также и мир мнимый, о котором он знает через посредство ряда символов и других намеков. Важное место в изобразительном искусстве при передаче мнимого мира и отношений в этом мире, которые не могут быть выражены чувственными образами, занимает цвет. Именно цвет указывает на изменчивость и тленность зримого мира. Зримый мир образов, представленных в живописи, становится средством передачи незримых, мнимых образов художника и его зрителей. В связи с этим появляется возможность говорить о существовании особых отношений между изменчивым изображаемым миром и неизменным желто-красным или золотым фоном»⁶⁴. Очевидно, что в данном случае цвет используется в качестве средства передачи определенных богословских и философских концепций, восходящих к Корану, о существовании высшего и низшего миров, а также характере взаимоотношений между ними.

Перу Мухаммада Карīm-хāна Кирмāнī (ум. 1870 г.), представителя так называемой *шайхитской* школы, ученика Шайха Ахмада Ахсай (1753–1826 гг.)⁶⁵ принадлежит сочинение *Рисāлат ал-йакūtāt ал-хамра* («По-

слание о красном рубине»), посвященное символическому толкованию цветов в шиитской космологии⁶⁶. Система, описанная этим автором, хотя и относится к шиитской иранской традиции, имеет, по всей вероятности, древнее происхождение и кажется небесполезной в нашем исследовании.

Следует отметить, что Кирмāнī рассматривает феномен цвета с иных позиций, нежели это делали большинство мусульманских философов и богословов, — различает собственно существование (*вуджуд*) цвета и его проявление, или манифестацию. Здесь следует сказать несколько слов о проблеме цвета в средневековой мусульманской теоретической мысли, дабы прояснить это положение⁶⁷. В основе феномена цвета лежит прозрачность, в наиболее явном виде представленная водой и воздухом, которая непосредственно несет и определяет цвет. Цвет, в свою очередь, невидим без света, поскольку цвет всякого объекта может восприниматься лишь на свету⁶⁸. Теория цвета и цветовосприятия Аристотеля (*Аристотальис* или *Аристун*) оказала значительное влияние на мусульманских философов. Строго говоря, концепции цвета, разработанные в мусульманской средневековой науке, лишь с большой натяжкой можно считать собственно мусульманскими, ибо по сути дела они являлись комментированием или дальнейшей разработкой учения греческого философа.

В среде *мута‘зилитов* не было единства мнений по поводу природы цвета⁶⁹. Например, видный представитель басрийской школы *мутазилизма* Абū Исхāқ ан-Наззām (ум. около 230/845 г.) в своих рассуждениях исходил из постулата, что акциденция (*арад*) не может быть видима, и в соответствии с этим цвета причислял к субстанциям (*джавхар*, *гавхар*), т.е. к телам, претерпевающим изменения⁷⁰. Заметим, впрочем, что подобная точка зрения вовсе не была общепринятой — Бишр б. ал-Му‘тамир (ум. 220/835 г.) напротив полагал цвет акциденцией, зависящей непосредственно от человеческого восприятия, либо происходящей от природы тела, т.е. субстанция и цвет суть различные вещи: из них первая (т.е. субстанция) зависит от непосредственно божественного промысла, в то время как вторая порождается самой субстанцией.

Многих представителей *фалсафа* также интересовали проблемы цветовосприятия⁷¹. Ал-Фārābī (ум. 339/950 г.) полагал, что цвета возникают на поверхности тел под воздействием источника света, ибо цвета не пребывают непосредственно в самих телах. При этом цвета возможны лишь в земном мире, тела же небесные, так же как и первоэлементы, и простые тела, цветом не обладают. Цвет небесных тел происходит вследствие слияния различных элементов, каковые эти тела образуют. Присутствие элемента огня придает белый цвет, земли — черный. Промежуточные цвета образуются в соответствии с пропорциями, в которых представлены указанные выше элементы (и, естественно, их цвета — белый и черный). «Братья чистоты» (*Ихвāн ас-Ṣафā*) считали, что цвета есть «дополнительный атрибут» тела, который они называли «духовным атрибутом» —

«формой, каковую душа влагает в тело». «Свет» и «тьма» являются, согласно их терминологии, «духовными цветами». При взаимодействии с телами они преобразуются соответственно в белый и черный, они называются «материальными» («телесными») цветами. Существуют семь простых цветов: белый, черный, красный, желтый, зеленый, синий и «темный цвет» (*ал-кудра*). Черный происходит от земной влажности, которая препятствует цвету стать видимым. Черный — отсутствие света. В то же время белый есть явленность (*зухур*) света. Остальные цвета являются производными от этих двух — каждый из них, таким образом, характеризуется тем количеством черного и белого цветов, которые он содержит. Цветов радуги, согласно «Братьям Чистоты», всего четыре: красный, желтый, зеленый, синий, — им соответствует теплота, сухость, влажность, холод и далее — огонь, воздух, земля, вода. Ибн Сйна (980–1037 г.) посвятил целый раздел своего трактата «*Китāб аш-Шифā*» («Книга исцеления») проблемам зрительного восприятия и цвета. По его мысли, свет оказывает воздействие на прозрачные тела, в то время как цвет — на непрозрачные, в которых он пребывает потенциально. Иными словами, цвет может существовать, не будучи чувственно воспринимаемым, т.е. будучи невидимым. Ибн Сйна, таким образом, заключает, что свет составляет необходимую часть той видимой сущности, которую мы называем «цвет». Собственно говоря, цвет, наблюдаемый человеком, есть результат взаимодействия света и потенциального цвета.

В основе концепции Кирманй, как мы заметили выше, лежит различие двух понятий — существование (ар. *вуджуд*) и явленность (ар. *зухур*) цвета. Согласно этому автору, цвет может существовать, не будучи вместе с тем явленным или видимым. Феномен цвета, таким образом, не ограничивается чувственно воспринимаемым внешним миром. Корбэн отмечает, что, по мысли Кирманй, всякое явление, наблюдаемое в мире, в том числе и цвет, должно объясняться «нисхождением архетипа» из высших миров. Французский исследователь приводит коранический аят, который интерпретировался Кирманй именно в этом смысле: «Нет вещи без того, чтобы у Нас были ее сокровищницы, и низводим Мы ее только по известной мере»⁷². Кирманй приводит соответствие цветов семи уровням мироздания. Белый — мир разума, желтый — мир духа, зеленый — мир души, красный — мир природы, серый — мир материи, темно-зеленый — мир образов, черный — мир материального тела⁷³. Говоря об источниках цветов, Кирманй обращается к концепции Трона Милосердного (ар. *'арш ар-рахман*), покоящегося, согласно распространенной мусульманской традиции, на четырех окрашенных столпах (мн.ч. *аркан* от ед.ч. *рукн*). Автор ссылается на известный хадис, переданный Кулайни: «Бог сотворил трон из четырех столпов: красный свет, через каковой красный цвет становится красным, зеленый свет, через каковой зеленый цвет становится зеленым, желтый свет, через каковой желтый цвет становится желтым, белый свет,

от какового происходит белизна»⁷⁴. В результате получается следующая схема: белый — мир разума, архангел Исрафил, желтый — мир духа, архангел Микаил, зеленый — мир души, архангел Израил и красный — мир природы, архангел Джибраил. Последний столп, в свою очередь, характеризуется четырьмя первоэлементами: огонь (ему соответствует красный цвет), воздух (желтый), вода (синий), земля (черный). Следуя шиитской доктрине *валайа*, Кирманн рассматривает также *'арш ал-валайа*, столпами которого являются четыре имама: сокрытый имам (т.е. двенадцатый имам) — столп белого света, первый имам ('Али ибн Абй Талиб) — столп желтого света, второй имам (Хасан ибн 'Али) — столп зеленого света, третий имам (Хусайн ибн 'Али) — столп красного света⁷⁵. Там же Кирманн упоминает легенды, связанные с происхождением и символами цветов столпов Трона. Однажды Хасан и Хусайн, будучи еще в юном возрасте, попросили своего прадедушку (Пророка) подарить им новые одежды. Исполняя их желание, с неба явились два пояса белого цвета. Однако Хасан и Хусайн сказали, что не удовлетворятся до тех пор, пока эти пояса не будут окрашены в те цвета, которые они пожелают. Хасан попросил, чтобы его пояс был зеленым, словно жемчуг, а Хусайн захотел пояс цвета красного рубина. На помощь пришел архангел Джибраил, и их желание было удовлетворено. Затем, когда Пророк стал выражать радость по поводу этого, архангел залился слезами, и когда Мухаммад спросил его отчего, то Джибраилу не оставалось ничего иного, как поведать о несчастной судьбе имамов: Хасан будет отравлен, а Хусайн падет от рук убийц. Добавим к этому, что, согласно некоторым шиитским преданиям, Пророк одел Хусайна в платье, сотканное из волос Джибраила. По другой традиции, замок, место обитания Хасана в раю, — изумрудно-зеленого цвета, а замок Хусайна — рубиново-красного⁷⁶. Таким образом, автор создает стройную космологическую систему, в основе которой лежат представления о соответствии цветов различным уровням мироздания. Иными словами, цвет предстает здесь как существенный структурный элемент Вселенной, т.е. к тем значениям, которые придавались цвету в до-мусульманской традиции, добавляется космологическая семантика.

Иное развитие теория цвета приобретает в мусульманском мистицизме (*тасавуф*), где он играет важную гносеологическую функцию, характеризуя состояния души мистика, степень ее чистоты. В основе системы известного суфия, представителя *тариката кубравия* 'Ала ад-Давла Симнанн⁷⁷, лежит идея о совершенствовании души, проходящей на этом пути семь «тонких субстанций» (*латифа*), каждой из которых покровительствует один из семи пророков: Адам, Нух, Ибрахим, Муса, Дауд, Иса, Мухаммад. По достижении каждой стоянки (*макам*) суфий созерцает световые завесы, окрашенные различными цветами, каковые являются показателем степени его духовного совершенства. Символическая система цветовых видений у Симнанн выглядит следующим образом: первая сту-

пень — «завеса физического тела», ей покровительствует Адам, имеет темно-серый, переходящий в черный цвет; «завеса души» (*нафс*), покровитель Нух, цвет — синий; далее следующая ступень — «завеса сердца» (*қалб*), которой покровительствует Ибрāхїм, красного цвета; «завеса тайны» («глубины сердца», (*сирр*) — покровитель Мўсā, белый цвет; затем следует «завеса духа» (*рўх*), ей соответствует желтый цвет, покровитель Дауд; шестая ступень — «завеса субстанции тайны души» (*латїфа хафийа*), которой покровительствует Ёсā, сияющего черного цвета (*асвāд нўранї*), и последняя — «завеса сути души» (*латифа ҳаққийа*) сверкающего зеленого цвета, цвета изумруда, и ей покровительствует Муҳаммад⁷⁸.

Таким образом, система цветовой символики у Симнанї выглядит следующим образом⁷⁹:

Тонкая субстанция	Человеческий тип	Пророк	Цвет
Тело (калаб)	Дикарь (афаки)	Адам	Темный
Душа (нафс)	Неверный (кафир)	Нух	Синий
Сердце (қалб)	Покорный (муслим)	Ибрāхїм	Красный
Совість (сирр)	Верующий (мумин)	Мўсā	Белый
Дух (рўх)	«Друг Бога» (валї)	Дауд	Желтый
Сокровенное (хафи)	Пророк (набї)	Ёсā	Черный
Истина (ҳаққ)	Печать Пророков	Муҳаммад	Зеленый

Карл В. Эрнст также приводит упрощенную систему, принятую в братстве накшбандийа⁸⁰:

Тонкая субстанция	Расположение	Цвет
Сердце (қалб)	На два пальца ниже левой груди	Красный
Дух (рўх)	На два пальца ниже правой груди	Белый
Душа (нафс)	Под пупком	Желтый
Совість (сирр)	В середине груди	Зеленый
Сокровенное (хафи)	Над межбровьем	Синий
Чудесный эликсир (акфа)	В верхней части мозга	Черный

Наджм ад-дїн Кубрā описывает символическое значение цветов, созерцаемых путником (*сāлик*), в своем знаменитом трактате «*Фавāїх ал-джамāl ва фаватїх ал-джалāl*» («Благоухание [Божественной] красоты и раскрытие [Божественного] величия»). Позволим привести здесь небольшую цитату из этого сочинения: «Итак, коли ты созерцаешь безбрежное пространство, бесконечность, уходящую в даль, и ты свидетельствуешь на дальнем горизонте цвета зеленый, красный, желтый, голубой, знай, что эти цвета суть цвета духовных стоянок, переживаемые внутренне. Зеленый цвет есть знамение жизни сердца, цвет пылающего, чистого огня есть знамение жизнеспособности духовной силы; коли этот огонь тусклый, это оз-

начает, что мистик пребывает в состоянии утомления и горечи, каковые следуют за противоборством с низшей душой. Синий цвет — знамение этой низшей души, желтый указывает на ослабление [духовной] силы»⁸¹. С представлением о степени очищения души суфия связаны и хроматические характеристики их одеяний. Суфиев нередко называли «*кабӯд-пӯшāн*», т.е. «одетые в синее», по всей вероятности, по причине синих одеяний, которые те носили. Существуют различные объяснения этому обычаю. Согласно одному из них, цвет одежды мистика соотносился со степенью его совершенства на мистическом пути и соответствовал, таким образом, цвету, каковой он созерцал во время радений. Таким образом, если принять во внимание систему символики цвета Наджм ад-дйна Кубрā и Симнāнй, можно отметить, что синие одеяния указывали на то, что носящий их суфий находится в самом начале пути духовного совершенствования. Отсюда, кстати, и язвительное высказывание Хāфиза, заметившего о тех сӯфиях, которые установили обычай носить *хирқа* синего цвета, следует ли их полагать за людей, каковые так и не ступили дальше первых этапов в своей духовной жизни?⁸² Можно еще добавить, что Рузбихāн Шйрāзй⁸³ называет своего учителя *пйр-и гулранг* (букв. «пир цвета розы»), противопоставляя его тем, кто носит синие одеяния и, таким образом, указывает на обычай менять цвет одежды мистика в соответствии с его положением или степенью продвижения на мистическом пути. Эта практика описана также Наджм ад-дйном Кубрā в его работе «*Адаб ал-мурйдйн*» («Правила поведения суфийских послушников»). Он отмечает, что одеяния черного и синего цветов должно носить в том случае, когда мистик преодолевает стоянку «низшей души» (*нафс аммара*); более высокое положение этот автор связывает с ношением *хирқи* голубого цвета⁸⁴.

Кāдй Нураллах Шуштарй (ум. 1019/1610) пишет, что Шāх Исма'йл, установившая свою власть над провинцией Фāрс и Шйрāзом, пожелал посетить *шайха*⁸⁵. Когда они встретились, он спросил *шайха*: «Почему ты избрал для себя всегда носить черные одеяния»? «В честь траура по имāму Хусайну», — ответил *шайх*. Шāх на это заметил, что «было установлено, чтобы трауру по имāму было посвящено только десять дней в году». На это *шайх* сказал следующее: «Нет, это заблуждение людей. В действительности, траур по *имāму* есть постоянный траур; он не прекратится до тех пор, пока не настанет день Воскресения из мертвых»⁸⁶. С одной стороны, как полагает А. Корбэн, в данном случае можно, по всей видимости, говорить об определенных про-ши'итских симпатиях автора. С другой — приведенный выше отрывок также может служить подтверждением распространенному среди последователей различных суфийских братств обычаю носить *хирқу* того цвета, который созерцался суфием во время радений⁸⁷.

Хусайн Ва'из Кāшифй посвятил отдельный раздел (*фасл*) своего знаменитого сочинения «*Футувват нама-йи султāнй*» описанию цвета *хирқи*⁸⁸ и соответственно качествам, которыми должен обладать тот, кто носит ее⁸⁹.

«Дар баёни рангҳои хирқа.

Бидон, ки рангҳои хирқа мухталиф аст ва ҳар ранге ишорат ба ҳолатест.

Агар пурсанд, ранги сафед аз они кадом тоифа аст, бигӯй, ранги сафед ранги рӯз аст ва аз они ҷамоатест, ки дили эшон равшан бошад ва синаи эшон аз кудуратҳо соф бувад. Ҳар кӣ ин ҷома биӯшад, бояд ки чун субҳи содиқ бувад ва чун рӯз ҳама касро равшанӣ бахшад.

Агар пурсанд, ки ранги сабз аз они кадом тоифа аст, бигӯй, ранги сабза ва об аст ва аз они олиҳимматон ва зиндадилон аст, ки рангро бисъёр писананд. Ҳар кӣ ин ранг ҷома пӯшад, бояд ки чун сабза хандону хуррам бошад ва монанди об ҳаётбахшу дилпазир бошад.

Агар пурсанд, ки ранги сиёҳ аз они кадом гурӯҳ кардаанд, бигӯй, ранги сиёҳ ранги шаб аст ва ранги мардумаки дида ва аз они мардумест, ки дили эшон ҳазинаи асрор бошад ва ҳоли худро аз ҳама касс махфӣ медоранд ва монанди мардумаки дида ҳама касро бубинад ва худбинӣ накунад, чунон ки гуфтаанд:

Аз мардумаки дида бибояд омӯхт,
Дидан ҳама касрову надидан худро.

Агар пурсанд, ки ранги кабуд киро зебад, бигӯй, ранги кабуд ранги осмон аст ва касеро зебад, ки дар ҳоли худ тараққӣ карда бошад...

Ҳар кӣ ин ранг ҷома пӯшад, бояд ки чун осмон олиқадр ва баландҳиммат бувад. Бар ҳама кас соя афканд ва рӯзу шаб аз ҳаракат наёсояд.

Агар пурсанд, ки худранг аз они кист, бигӯй, ин ранги хок аст ва аз они мардуми некуниҳод».

«Относительно истолкования цветов хирқи.

Знай, что цвета *хирқи* — многообразны, и всякий цвет указывает на твое состояние.

Коли спросят, к какой категории принадлежит белый цвет, отвечай, что белый цвет — цвет дня и относится к собранию [людей], сердца каковых светлы, а грудь их очищена от [недостойных] стремлений. Всякий, кто надевает эти одежды, должен, подобно утру, быть правдивым и, подобно дню, всякого человека одаривать светом.

Коли спросят, кому принадлежит зеленый цвет, отвечай, что зеленый есть лужайка и вода, из числа людей вдохновенных и живых сердцем, каковые цвета очень похвальные. Всякий, кто надевает [одежды] этого цвета, должен подобно лужайке быть веселым и радостным и, подобно воде, быть дарующим жизнь и желанным.

Коли спросят, к какой группе относится черный цвет, отвечай, черный цвет — цвет ночи и цвет человеческого глаза и относится к тем людям, у которых сердца являются кладом тайны, которые способны держать все в тайне и, подобно человеческому глазу, все видят и не должны быть высокого мнения о себе, подобно тому, как было сказано:

Должно глаз научить у зрачка
Видеть всякого человека, и не видеть себя.

Коли спросят, синий цвет кого украшает, отвечай, что синий цвет — цвет неба и украшает того, кто в состоянии души своей достигает успеха <...> Всякий, кто одевает [одежды] этого цвета, должен, подобно небу, великим и великодушным.

Коли спросят, кому принадлежит худранг, отвечай, что этот цвет — цвет земли и принадлежит людям благостным»⁹⁰.

Наряду с перечисленными выше системами соответствий различных цветов, каждый из них, будучи взят отдельно, также имеет ряд символических значений. Символика белого цвета вполне очевидна из Корана, где он связывается с такими понятиями, как добродетель и благородство. В коранических айатах упоминается, что лица праведников в День Суда будут белыми, а обитатели рая облачены в белые и зеленые одежды. Уместно в данном случае вспомнить коранический сюжет, связанный с пророком (*наби́*) Мӯсой: «Потом послали Мы после них Мусу с Нашими знаменами к Фирауну и его знати, но они несправедливо поступили с ними. Посмотри же, каков был конец распутников! И сказал Муса: “О Фираун! Я — посланник Господа миров. Должно говорить мне об Аллахе только истину. Я пришел к вам с ясными знаменами от вашего Господа. Отправь же со мной сынов Исраила!” Он сказал: “Если ты пришел со знаменем, то доставь его, если ты из правдивых”. И бросил он свой жезл, и вот, это явно змей. И вынул он свою руку, и вот, она — бела для смотрящих»⁹¹. «Белая рука» становится символом пророческой силы, а также силы любви и, соответственно, изменения посредством этой силы, о чем достаточно свидетельств в персоязычной поэзии, причем не только средневековой. В этом значении использует выражение «белая рука» и современный автор Муҳаммад Иқбāl (1293–1357/1897–1938). Тело архангела Джибра’йла снежно-белого цвета. Именно яйцо белого цвета было ниспослано Богом, дабы указать Адаму время отправления молитвы. Средневековый персидский поэт Амӣр Хусрау Дихлавӣ⁹² написал о белом цвете такие строки:

Одежда белая — любому впрок.
«Покрова лучше нет!» — сказал пророк.
Мы белые цветы предпочитаем
По белому мы пишем и читаем.
Почтенна белизна седых волос,
Аллах всеильный сам ее вознес.
И день в свои широкие пределы
Включает все цвета, но сам он белый⁹³.

Если обратиться к черному цвету, то, прежде всего, стоит отметить восходящие к Корану представления о том, что лица и одеяния грешников в День Суда — черные: «В тот день, когда земля будет заменена другой землей и небеса предстанут пред Аллахом, единым, могучим! И увидишь ты грешников в тот день, связанных цепями. Одевание их из смолы, лица их покрывает огонь, чтобы Аллах воздал каждой душе то, что приобрела»⁹⁴. Добавим к этому, что, как правило, основным фоном в миниатюрах, изображающих перенос (*ми'рāдж*) Мухаммада, являются голубой или синий, в то время как на тех миниатюрах, где пророк наблюдает мучения грешников в аду (*джаханнам*), фоном служит черный цвет. Одним из наказаний, широко применявшихся в средние века, было «очернение» лица преступника, не случайно существует выражение «*сийāх-рӯ*», буквально означающее «чернолицый», т.е. обесчещенный или опозоренный. Черный в целом рассматривался как земной цвет, он нередко связывался с душой (*нафс*), метафорически представлявшейся в виде черной собаки, ноги которой укрывает дольний мир (*дунйā*), с тем чтобы искусить или соблазнить человека⁹⁵. Интересно в этой связи упомянуть одну легенду, связанную со священным для мусульман камнем Ка'ба. Он, как известно, черного цвета. В мусульманской традиции считается, впрочем, что изначально камень Ка'бы был белым и лишь впоследствии приобрел черный цвет от рук грешников, которые на протяжении столетий тянулись к этому камню, дабы прикоснуться к нему. Весьма часто, как мы могли убедиться, ислам отводит черному цвету негативную роль. Наряду с этим черный обладает и положительными характеристиками. Как везде, в исламском мире *ахунды* обыкновенно носили одеяния черного и белого цветов⁹⁶. Шайх Шамс ад-дйн Лāхиджй подобным образом описал свое видение: «Я увидел себя пребывающем в мире света. Горы и пустыни переливались светом всех цветов: красным, желтым, белым, синим. Неожиданно я увидел, как черный свет разливается по вселенной. Небо и земля и все, что находилось там, были окутаны черным светом и, наконец, я полностью погрузился в этот свет, потеряв сознание. Затем я вновь пришел в себя»⁹⁷. Черный свет в данном случае означает достижение суфием стоянки (*мақām*) растворения в Боге, потери мистиком собственных личностных качеств и атрибутов, замену их божественными (*фанā*).

Нередко в мусульманской истории черный цвет становился символом тех или иных политических движений. Например, движение *мусаввида* (букв. облаченные в черное), сторонники 'Аббāсидов во времена восстания Абӯ Муслима ал-Хурāсāнй и Абӯ Салама ал-Халлала⁹⁸, носили черные одежды, с чем, надо полагать связано происхождение термина. Во всяком случае, в некоторых источниках их описывали как *асхаб ар-райат ас-савда*⁹⁹. Истоки и происхождение использования именно черного цвета в качестве символа восстания остаются во многом неясными, хотя по этому поводу в научной литературе было много дискуссий. Чер-

ный цвет одежд сторонников Абӯ Муслима мог быть просто символом мятежа. Можно, например, вспомнить, что анти-Омейядский деятель ал-Харис б. Сурайдж, возглавивший анти-Омейядское движение в Хурāsāне и Трансоксании в 116/734 г., также выступал под черными знаменами. ‘Аббāsиды придали черному цвету мессианское значение. Так, согласно ‘аббāsидской традиции, пророк Муḥаммад во время своих военных компаний выступал под черными знаменами¹⁰⁰. Кроме того, в данном случае можно усмотреть и определенную связь с распространенными в то время эсхатологическими представлениями, согласно которым пришествие Махдї ассоциировалось с черным цветом¹⁰¹. Впоследствии, как известно, черный стал официальным цветом династии ‘Аббāsидов (в противоположность белому цвету их противников Омейядов) и, соответственно, использовался для одеяний, носившихся при дворе¹⁰².

В Коране синий цвет связан с представлениями о грехе: «В тот день, когда подуют в трубу, и Мы соберем грешников голубоглазыми»¹⁰³. В упомянутом Парижском списке *Ми‘рādж-нāма* на миниатюре, где изображен Муḥаммад, наблюдающий муки грешников и адское древо *Заккум*, демон, который там верховодит, — с голубым телом¹⁰⁴. Здесь, как мы видим, синий (голубой) цвет имеет скорее негативный оттенок¹⁰⁵.

Красное вино, а также огонь (в положительном аспекте) и красная роза указывают на Божественную Славу. Считается также, что *рида ал-кибрийя*, «туника Божественной Славы», излучает красный цвет¹⁰⁶. Рӯзбихāн Шйрāзй так описывает одно из своих видений: «Однажды ночью я увидел, как что-то окутывает небо. Это был сверкающий красный свет. Я спросил: “Что это?” Он ответил мне: “Это туника [божественного] Величия”»¹⁰⁷.

Согласно распространенной на мусульманском Востоке легенде, ангелы (*малā’ика*), помогавшие мусульманскому войску в знаменитой битве при Бадре, носили красные тюрбаны либо красные пояса. Напомним, битва при Бадре — крупное сражение Муḥаммада с язычниками-мекканцами (15 или 17 марта 624 г.), в котором ему, несмотря на неблагоприятное соотношение сил, удалось одержать победу и захватить богатую добычу. Восьмая сура Корана в значительной своей части посвящена описанию этого события. Впоследствии этот эпизод из ранней истории ислама приобрел в мусульманской традиции некоторые фантастические черты, в частности, рассматривался как очевидное доказательство ангельского участия и вмешательства в земные дела. Как известно, красный — цвет движения *хуррамииа* (известны также как *мухаммира* — ар. «облаченные в красное» или *сурх-джāмагāн* — перс. «носящие красные одежды») ¹⁰⁸.

Амйр Хусрау Дихлавй посвятил красному цвету такие строки:

Багряный цвет всеяет в сердце радость,
В рубиновом вине таится сладость.
Пунцовые бутоны красят сад,
Восход пунцов, и ярко ал закат.
У тех, чья жизнь веселием богата,
Ланиты яркие, как цвет граната.
Сад Ибрагима был в цветенье ал,
И, как закат, огонь Мусы пылал¹⁰⁹.

Зеленый цвет превратился в один из символов Ислама. Он, как правило, имеет позитивный характер, будучи, с одной стороны, связан с Раем и его обитателями (отсюда выражение *сабзнӯш*, буквально означающее «облаченный в зеленое»), с другой — являясь одновременно символом жизни, возрождения природы, надежды и молодости.

Здесь еще раз процитируем «Восемь райских садов» Амīра Хусрау:

Зеленый цвет ласкает в полдень тенью,
Дарует он покой душе и зренью.
И травы зелены, и тьма в лесах,
Зеленый свет колеблется в глазах.
Зеленый цвет — наряд любого сада,
И для жасмина стебель — как награда¹¹⁰.

В Коране рай описывается следующим образом: «А тому, кто боится сана Господа своего, — два сада, обладающие ветвями и помимо двух — еще два сада, темно-зеленые, в них — два источника, бьющие водой в них плоды, и пальмы, и гранаты в них — добротные, прекрасные, — черноокие, скрытые в шатрах, — опираясь на зеленые подушки и прекрасные ковры...»¹¹¹.

Можно также вспомнить, что крылья архангела Джабраила, согласно распространенной традиции, зеленого цвета. Небесный Трон, о котором мы уже говорили выше в связи с сочинением Кирмāнй, выложен драгоценными камнями темно-зеленого оттенка. Ибрāхйм, как и другие обитатели рая, облачен в зеленые одеяния. В известном *хадисе* так говорится о душах *шахидов*: «Бог вкладывает их души в тела зеленых птиц, которые утоляют свою жажду из райских рек и вкушают его плоды»¹¹². Потомки пророка Мухаммада (*саййиды*) имели право облачаться в зеленые одежды¹¹³.

Заключительные замечания

Как ни сядешь, чтобы *написать то-то*, —
Сядешь и напишешь *совсем другое*.

В. Розанов

Центральная Азия представляет собой важнейшую часть *дār ал-ислām*, «территории ислама». На протяжении многих веков мусульманская религия была и остается доминирующей идеологической системой, регламентирующей различные сферы жизни центрально-азиатского общества. История проникновения и утверждения ислама в Центральной Азии, особенности ее географического положения, существование в этом регионе собственной богатой культурной традиции привели к тому, что здесь сложились уникальные, самобытные формы бытования религии Мухаммада. Вобрав в себя многие элементы традиционных верований, неразрывно связанных с историческим и духовным наследием народов Центральной Азии, ислам обретает специфические черты, отражающие своеобразие мышления, сложившейся в этом регионе древней культуры. Заметим, что речь здесь идет не о столкновении или противостоянии в рамках культуры ислама тех или иных представлений, восходящих к иным религиозным традициям, к иной системе мировосприятия в целом, но о *сосуществовании* различных субстратов, определяющих «лицо» этой культуры, ее онтологическую структуру, формирующих мыслительные и художественные схемы, функционирующие в ее пространстве. Отмеченные выше особенности нашли свое отражение, в частности, и в цветовом образе центрально-азиатского мира. Имеющиеся в нашем распоряжении данные этнографической литературы, свидетельствуют о той роли, которую играет цвет в различных ритуальных и обрядовых действиях, восходящих к древнейшим, очевидно до-исламским, традициям. Сказанное отнюдь не означает, что те или иные обряды жизненного цикла не имеют никакого отношения к нормам ислама, а представляют собой нечто от мусульманской религии независимое или даже чужеродное. Однако, будучи *освящены* исламом и рассматриваемые именно в качестве мусульманских, они имеют множество архаических черт. «Раз возникнув, — писал непопулярный в наши дни Ф. Энгельс, — религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой»¹¹⁴. Будет ли в таком случае корректным утверждение, что отношение к цвету как к магическому средству или оберегу, зафиксированное в различных ритуальных действиях, продиктовано собственно мусульманскими нормативными положениями? Полагаем, что нет. Представляется более вероятным, что в данном случае мы имеем дело с устойчивой традицией, возникшей в не-исламской культурной среде, но сохранившейся и продолжающей функционировать в новых для себя условиях. К слову сказать, это подтвержда-

ется не только этнографическим материалом. Вспомним знаменитую поэму Низāmī *Хафт тийкār* («Семь красавиц»), сюжет которой построен, как известно, на астрологической символике цветов. Легендарный древний правитель Бахрам Гур, совершив множество подвигов, добывает себе в невесты семь красавиц, изображения которых он видел в сказочном замке Хаварнак. Согласно его повелению, для каждой из царевен возводится павильон, цвет купола которого соответствует кешвару (т.е. области земли), из которого она родом, а также планете и дню недели:

Цвет каждого купола звездочет

Установил по аналогии с темпераментом (*мизадж*) планеты¹¹⁵.

Царевны рассказывают Бахрам Гуру притчи, соответствующие «темпераменту» планеты и цвету, с ней связанному. В результате получается следующая схема: «Суббота, цвет купола — условно — черный, обозначенный словом *Мишкин* <...> Планета — символ этого цвета и этого дня — Сатурн. Иклим, или кешвар, — Индия (Восток). Воскресенье, цвет купола — желтый (*зард*), планета — Солнце. Иклим — Чин (условно Восточный Туркестан и Китай). Понедельник, цвет купола — зеленый, планета — Луна. Иклим — Хорезм. Вторник, цвет купола — красный, планета — Марс. Иклим — Саклаб, «страна славян», северо-запад. Среда, купол цвета бирюзы (*пирюза*), т.е. синий или голубой <...> Планета — Меркурий. Иклим — Магриб. Четверг, купол — сандалового дерева (*сандали*), планета — Юпитер, Иклим — снова Чин. Пятница — белый цвет, планета Венера, иклим — Иран»¹¹⁶. Позднее в популярной энциклопедии XIV в. к приведенным выше соответствиям цветов, дней недели, цветов одежды и планет автор добавляет соответствия пророков и металлов. В результате получается следующая схема: черный — Сатурн — Адам — свинец; желтый — Солнце — Нӯх — железо; зеленый — Луна — Ибрāхīm — олово; красный — Марс — Мӯсā — золото; синий — Меркурий — Дауд — медь; сандаловый цвет — Юпитер — ртуть — 'Йса'; белый — Венера — серебро — Муҳаммад¹¹⁷. Вместе с тем указанная система существовала задолго до появления ислама и была, по мнению некоторых исследователей, заимствована предками современных иранцев и таджиков в «городе астрологов» Вавилоне. Во всяком случае, Геродот приводит следующие любопытные сведения: «[мидийский царь] велел возвести большие крепкие стены, теперь носящие название Акбатан, причем одна стена кольцом замыкалась в другой. Акрополь был устроен так, что одно кольцо возвышалось над другим только своими зубьями <...> Всех колец-стен было семь, в последнем из них помещались царский дворец и сокровищницы <...> Зубцы первой снаружи стены белые, второй — черные, третьей — ярко-красные, четвертой — голубые, пятой — цвета сурика. Так покрашены краской зубья на пяти стенах. Одна из двух последних стен имеет зубцы посеребренные, а другая — позолоченные»¹¹⁸. Как и в позднейшей мусульманской традиции,

цвета здесь символически отождествляются с планетами: Венерой, Сатурном, Юпитером, Меркурием, Марсом, Луной, Солнцем¹¹⁹.

В то же время (возвратимся вновь к нашим рассуждениям) утверждение ислама с его эстетическими и мировоззренческими установками не могло, конечно, не отразиться и на характере цветового пространства культуры. Традиционная система цветовых соответствий, сохраняя прежнюю семантику, получает новые символические истолкования, соответствующие мифологической и философской картине мира, созданной в рамках новой религии. Оставаясь языком ритуалов и магическим средством, цвет теперь рассматривается в контексте религиозно-философских воззрений ислама, восходящих непосредственно к идеям, заложенным в Коране и хадисах, и связывается с мусульманскими представлениями о возникновении и устройстве мироздания, преданиями о мусульманских «святых», пророках и легендарных героях.

Сделаем напоследок одно важное, с нашей точки зрения, замечание. Многочисленные предметы быта и прикладного искусства, керамические изделия и мусульманские рукописные книги поражают богатством и пышностью цветовой гаммы. По словам Эттинггаузена, использование цвета в архитектуре есть совершенно особое, уникальное достижение мусульманской культуры¹²⁰. Вспомним также слова французского исследователя Л. Биньона, сказавшего по поводу одной рукописи поэм Низами: «...все перенесено в странный светящийся мир, поскольку [художник] даже и не пытается передать свет и тени в природе; каждый предмет сверкает отдельно, как драгоценный камень. Ибо обыденное видение обычного человека заменено видением, в котором мир — это мир славы и блеска, дочиста омытый магическим светом, слепящий своими красками»¹²¹. Современный иранский исследователь С.Х. Наср в одной из статей, посвященной персидской миниатюре, писал: «миниатюра служит напоминанием о реальности, которая выходит за пределы мирского окружения человеческой жизни. Пространство миниатюры является пространством того «мира образов», где получают свое начало формы природы, деревья, цветы и птицы, равно как и движения человеческой души. На самом деле, этот мир одновременно и вне пределов внешнего мира и души человека»¹²². Не будем сейчас подробно останавливаться на размышлениях Насра, приведем лишь его интерпретацию персидской миниатюры. Несмотря на то, что в миниатюре присутствует пространство, время, движение, цвета и формы и качества трехмерного пространства, она существует как репрезентация «мира образов». Полотно миниатюры отображает уровни реальности и ведет людей от материального существования, которое включает в себя профанное и мирское сознание, к более высоким уровням существования и сознания, которые образуют промежуточный уровень мира образов. Художественное выражение сюжетов персидских миниатюр происходит в мире за пределами обыкновенного пространства и времени, в котором оно приобретает

вневременное значение (смысл). Эстетические качества являются не просто качествами физической природы, но фундаментальной, изначальной природы, природы рая, который остается актуализированным в «мире образов» (*‘ālam al-hayāl*, *‘ālam al-misāl*). Таким образом, цвета гор, неба и облаков отличаются от естественных или природных цветов, ибо миниатюра является традиционным искусством промежуточного мира образов, который имеет собственные формы, тела, запахи, вкусы и цвета как модели физического мира. Это подмеченное многими исследователями явление, безусловно, не носит случайного характера, но коренится в своеобразии художественного мышления мусульманской культуры в целом. Определенные ограничения, налагающиеся исламом на пластическое искусство, запрет на изображение человека, тем более пророков и святых в силу неповторимости их внешнего образа (т.е. аниконизм), привели к тому, что цвету была отведена *особая роль передатчика* информации общего мировоззренческого характера, отражающей круг абстрактных, теоретических представлений мусульманской религии об иерархии Вселенной, взаимоотношений горнего и дольного миров, Бога и человека.

В заключение следует сказать, что, ограниченные рамками настоящей статьи, мы вынуждены были существенно сузить проблемное поле нашего исследования, отказаться от рассмотрения целого ряда вопросов, имеющих непосредственное отношение к теме работы (например, общетеоретические проблемы изучения феномена цвета, лингвистический аспект и пр.). Наше исследование носит во многом предварительный характер, мы лишь попытались наметить некоторые мысленные ходы и возможные подходы к изучению заявленной нами проблематики, более детальное и основательное обсуждение которой надеемся продолжить в будущем.

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Из ранних произведений. М., 1990. С. 437.

² Гете И.Ф. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957. С. 56.

³ Самарина Л.В. Цвет в женской субкультуре (Северный Кавказ, Дагестан) // Соросовские лауреаты в России. М., 1996. С. 378.

⁴ Там же.

⁵ Порталь Ф. Символика цвета от античности до нового времени // Серов Н.В. Античный хроматизм. СПб., 1995. С. 368.

⁶ По поводу различных подходов в изучении феномена цвета в современной науке см.: Самарина Л.В. Традиционная этническая культура и цвет // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). М., 1992. № 2.

⁷ Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953. Вып. 1. С. 55.

⁸ Известно, что с наступлением сорока дней *рӯҳ-и хайвāнӣ*, т.е. «животная душа», составлявшая до этого момента душу ребенку, сменяется *рӯҳ-и инсāнӣ*, т.е. «человеческой душой», отчего этому периоду придается особое значение.

⁹ Таджики Каратегина и Дарваза / Под ред. Н.А. Кислякова и А.К. Писарчик. Душанбе, 1970. Вып. 2. С. 191.

¹⁰ Андреев М.С. Указ. соч. С. 68.

¹¹ Таджики Каратегина и Дарваза. С. 190.

- ¹² Каландаров Т.С. Шугнанцы (историко-этнографическое исследование). М., 2004. С. 334.
- ¹³ Там же. С. 335.
- ¹⁴ Там же. С. 336.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Таджики Каратегина и Дарваза. С. 186.
- ¹⁷ Зоолишоева Ш.Ф. Цветообозначение в шугнано-рушанской языковой группе в этнолингвистическом освещении. СПб., 2005. С. 96.
- ¹⁸ Андреев М.С. Указ. соч. С. 122–123.
- ¹⁹ Книга тысячи и одной ночи / Пер. и комм. М.А. Салье, под ред. акад. И.Ю. Крачковского. М.; Л., 1933. IV. С. 236–237.
- ²⁰ Андреев М.С. Указ. соч. С. 125.
- ²¹ Там же. С. 129.
- ²² Там же. С. 131. М.С. Андреев отмечает, что черные косы женщина может носить лишь спустя год после выхода замуж.
- ²³ Таджики Каратегина и Дарваза. С. 198.
- ²⁴ Широкова З.А. Традиционная и современная одежда женщин Горного Таджикистана. Душанбе, 1976. С. 129–130.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Сухарева О.С. К истории развития самаркандской декоративной вышивки // Литература и искусство Узбекистана. Литературно-художественный и общественно-политический журнал, орган Союза советских писателей Узбекистана и Управления по делам искусств при СНК Уз.ССР. Ташкент, 1937. Книга VI. Ноябрь–декабрь. С. 122.
- ²⁷ Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 2. С. 212–213.
- ²⁸ Петров-Водкин К.С. Пространство Эвклида. СПб., 2000. С. 521.
- ²⁹ Подробнее о цвете в контексте траурной обрядности см.: Дмитриев С.В. Цвет в траурной обрядности народов Центральной Азии (к постановке проблемы) // Соросовские лауреаты России. М., 1996. С. 344–351.
- ³⁰ Там же. С. 345.
- ³¹ Там же.
- ³² Там же. С. 346; Шониязов К. Узбеки-карлуки (Историко-этнографический очерк). Ташкент, 1964. С. 106.
- ³³ Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (вторая половина XIX – начало XX вв.). М., 1982. С. 65, 172.
- ³⁴ Сазонова М.В. Женский костюм узбеков Хорезма // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С. 104.
- ³⁵ Боялива Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 69.
- ³⁶ Широкова З.А. Проявление траура // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-кавказских чтений (апрель 1986). Л., 1987. С. 24–25.
- ³⁷ Катанов Н.Ф. О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии. Казань, 1894. С. 24.
- ³⁸ Баялива Т.Д. С. 69.
- ³⁹ Горелик Н.М. Ближневосточная миниатюра как этнографический источник (опыт изучения мужского костюма) // Советская этнография. 1972. № 2. С. 45.
- ⁴⁰ Сазонова М.В. С. 455.
- ⁴¹ Бабаева Н.С. Древние верования горных таджиков южного Таджикистана в похоронной обрядности (конец XIX – начало XX в.): Автореф. канд. дисс. М., 1990. С. 15.
- ⁴² Мочеевский Л.И., Поярков Ф.В. Краткие этнографические заметки о туземцах бывшего Кульджинского района. Омск, 1882. С. 34.
- ⁴³ Певцов М. Восточный Туркестан // Военный сборник. 1896. № 6. С. 455.

- ⁴⁴ Боялива Т.Д. С. 77.
- ⁴⁵ Бабаева Н.С. С. 15.
- ⁴⁶ Широкова З.А. С. 24.
- ⁴⁷ Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканда (II половина XIX – начало XX вв.). М., 1982. С. 24–25.
- ⁴⁸ Там же. С. 38.
- ⁴⁹ Подробнее см.: Горшунова О.В. Идея о двух началах в культе плодородия у народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. IV. С. 219–231.
- ⁵⁰ Там же. С. 222.
- ⁵¹ Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 88.
- ⁵² Зарубин И.И. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // В.В. Бартольд. Ташкент, 1927. С. 362
- ⁵³ Андреев М.С. Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны). Ташкент, 1927. С. 8.
- ⁵⁴ Там же. С. 7.
- ⁵⁵ Горшунова О.В. Указ. соч. С. 223
- ⁵⁶ Там же.
- ⁵⁷ Там же. С. 224.
- ⁵⁸ Дмитриев С.В. Указ. соч. С. 349.
- ⁵⁹ *Асмā ал-хусна* — имена, которыми Коран предписывает называть Бога: «У Аллаха прекрасные имена, зовите его по ним и оставьте тех, кто расколыничает о Его именах» (Коран, 7:180). В Коране есть лишь краткий список «прекрасных имен» (см. Коран, 59:22–24). Список в 99 имен сложился, как полагают, в IX–X вв. В мусульманском богословии, философии и мистицизме имена рассматриваются как описание основных качеств Бога, его атрибутов (Прозоров С.М. *Асмā ал-хусна* // ИЭС. С. 22). Следует отметить, что хотя в средневековой мусульманской культуре не существовало эстетики в качестве специальной дисциплины, тем не менее представители различных направлений теоретической мысли в своем творчестве касались тех или иных вопросов, имеющих, с точки зрения современной науки, непосредственное отношение к тем проблемам, которые являются предметом эстетики как отдельной области философского знания. Природа красоты рассматривалась средневековыми мыслителями, как правило, в ходе обсуждения Бога и Его атрибутов, а также отношений между Богом и Его творениями. В значительной степени представители фалсафа находились под влиянием сочинений неоплатоников, таких, как чрезвычайно популярный и имевший широкое хождение на мусульманском Востоке трактат «Теология», традиционно приписывавшийся Аристотелю (в действительности — компиляция из «Эннеад» Плотина). Определенную роль, в особенности это касается проблем художественной красоты и художественного творчества, сыграли хорошо известные мусульманам труды Аристотеля «Риторика» и «Поэтика», а также некоторые взгляды Платона на литературу, отраженные в его «Республике». Внимание мусульманских авторов было сконцентрировано на разработке темы различия между чувственно воспринимаемой красотой и умственно постигаемой красотой. Показателен в этой связи трактат ал-Фараби «ал-Мадина ал-фадла», в котором автор упоминает умственно постигаемую красоту в ходе рассуждений о Прекрасных Именах и атрибутах Бога (См.: al-Farabi. al-Madina al-fadila (The Virtuous City) / Ed. and trans. R. Walzer, Al-Farabi on the Perfect State, Oxford, 1985). Среди Прекрасных Имен ал-Фарāбī перечисляет Красивый (*ал-джамāl*), Великолепный (*ал-бахā*) и Сияющий (*ал-зина*). Несмотря на то, что все эти термины имеют оттенок визуального (зрительного) восприятия и, следовательно, относятся преимущественно к области чувственного восприятия, ал-Фарāбī утверждает, что красота во всякой вещи обладает по

природе своей онтологическим статусом: чем более вещь приближается к своему совершенству, тем более она прекрасна. Из этого ал-Фārābī заключает, что, поскольку существование Бога наиболее совершенно, Он является самым прекрасным из существ. Более того, красота Бога превышает красоту любого иного существа, ибо составляет самую сущность Бога, а не акциденцию: иными словами, источник Божественной красоты происходит из самой субстанции Бога, в то время как красота любой сотворенной вещи акцидентальна и, естественно, не составляет ее субстанции.

⁶⁰ См.: Sūfī Ḥayra and Islamic Art: Contemplating Ornament through Fuṣūṣ al-Ḥikam // Материалы международной конференции Sufism, gnosis, art: the thought of Ibn Arabi and Shah Nimatullah. Seville, 22–23 November 2004.

⁶¹ Коран, 2:117.

⁶² «Здоровье» для всякой вещи состоит в том, чтобы существовать, ибо Бог сотворил ее, чтобы быть, и одновременно «уничтожение» вещи есть ее разложение или распад, в особенности в результате вмешательства человека, разумеется, с должными целями, ибо все вещи в конечном итоге сотворены для него. Для Корана то обстоятельство, что сущее во Вселенной пребывает в гармонии, является подтверждением таухīда: «Если бы были там боги, кроме Аллаха, то погибли бы они» (Коран, 21:22). Человеческие желания и стремления, оторванные от божественного руководства, приводят к уничтожению (гибели), однако Бог не потакает таким стремлениям: «А если бы истина последовала за их страстями, тогда пришли бы в расстройство небо, и земля, и те, кто в них» (Коран, 23:73). Когда люди придерживаются божественной модели, это естественным образом приводит к здоровью как отдельного человека, так и всего общества в целом; если же, напротив, люди не следуют руководству Бога, они тем самым разрушают последовательность, гармонию и порядок не только общества, но также и естественного мира: «Появилось нечестие на суше и на море за то, что приобрели руки людей» (Коран, 30:40).

⁶³ Шукуров Ш.М. «Шах-наме» Фирдауси и ранняя иллюстративная традиция (текст и иллюстрация в системе иранской культуры XI–XIV веков). М., 1983. С. 116.

⁶⁴ Там же. С. 119.

⁶⁵ *Шайхиты* — шиитская богословская школа в Иране в XIX в., основателем которой является Шайх Аҳмад б. Зайн ад-дйн ал-Аҳса'й (1166–1241/1753–1826). Идеология *шайхитов* по некоторым направлениям расходилась с учением *ахбаритов* в ши'итском исламе (вопросы имамологии, эсхатологии, отрицалось телесное воскресение и др.). Проповедовали идею о пророческой миссии Саййида 'Али-Муҳаммада Шйрāзй (1820–1847), в результате чего в середине XIX в. подверглись репрессиям со стороны официальных властей. Подробнее см.: A. Bausani, al-Ahasai, EI. A. Bausani, Bab, EI. Cl. Huart, Shaikhi, EI // ИЭС. С. 290–291.

⁶⁶ По поводу этого сочинения см.: Corbin H. The Realism and Symbolism of Colours in Shiite Cosmology (According to the «Book of the Red Hyacinth» by Shaykh Muhammad Karim-Khan Kirmani) // Corbin H. En Islam iranien. IV. Book VI. P. 1–54. Единственная рукопись трактата, о котором сейчас идет речь (к слову сказать, являющаяся автографом автора), ныне хранится в Ближневосточной коллекции UCLA под шифром. При написании данной работы мы, к сожалению, не имели возможности воспользоваться этой рукописью

⁶⁷ См.: Morabia A. // Lawn // EI. Относительно учения о цвете в мусульманской философии см. также: Gatje. Zur Farbenlehre in muslimischen Philosophie // Der Islam. 1967. Bd. 43. H. 3B. P. 280–301.

⁶⁸ Наиболее подробно о феномене цвета Аристотель высказывается в своем знаменитом трактате «О душе» (*De Anima*). Позволим себе процитировать небольшой отрывок из этой работы: «Предмет зрения — видимое. Видимое же — это прежде всего цвет, а также нечто такое, что можно описать словами, но не имеет особого названия. То, что

мы имеем здесь в виду, станет совершенно ясно из дальнейшего изложения. Итак, видимое есть цвет. А цвет принадлежит к тому, что видимо само по себе; само по себе не в том смысле, что быть видимым — это существо его, а том, что оно в самом себе включает причину того, почему оно видимо. Всякий цвет есть то, что приводит в движение действительно прозрачное, и в этом его природа. Вот почему нельзя видеть цвета без света, а всякий цвет каждого предмета видим при свете» (Аристотель. О душе. II. 7. 418 а 26).

⁶⁹ *Мутазили*ты — «обособившиеся», «отделившиеся» (от арабского глагола *итазила*, со значением «отделять»). Представители раннего направления в *каләме*. Получили свое наименование в связи с «обособлением» от кружка ал-Хасана ал-Басри (ум. 728) его учеников Васи́ла б. Ата (ум. 748 г.) и Амра б. Убайда (ум. 761 г.). Расцвет *мутазилитского калама* приходится на первую половину IX в. Начиная с правления ал-Мутаваккила (847–861) *мутазили*ты стали подвергаться преследованиям. В основе учения лежали «пять основоположений»: *ал-адл* («справедливость»), *ат-таухид* («единственность и единство Бога»), *ал-вад ва-л-ваид* («обещание и угроза» — обязательный и неизменный характер воздаяния за совершенные человеком поступки), *ал-манзила байна-л-манзилатайн* («промежуточное положение» — мусульманин, совершивший тяжкий грех, не считается верующим), *ал-амр би-л-маруф ва-н-нахй ани-л-мункар* («повеление одобряемого и запрещение порицаемого» — обязательность для мусульманина способствовать, включая и насильственные методы, торжеству добра и бороться со злом). См.: ИЭС. С. 128–129, 175–176.

⁷⁰ Субстанция (ар., перс. *джавхар*): в *каләме* — единичная вещь, обладающая различными качественными и количественными характеристиками (акциденциями *арад*); в философии под этим термином понималась, как правило, первая из десяти категорий Аристотеля (могла быть единичной либо универсальной). См.: ИЭС. С. 60.

⁷¹ В средневековой мусульманской литературе для обозначения философии как специальной отрасли знания существовало два основных термина — *фалсафа* и *хикма*. Первым из них принято обозначать творчество тех мыслителей, которые ориентировались на античные модели философствования или саму античную философию (Подробнее см.: ИЭС. С. 250–251). Слово *хикма* (букв. мудрость) встречается 20 раз в Коране. Производное от корня х-к-м хаки́м (букв. мудрец) — одно из «прекрасных» имен Бога. Об употреблении данных терминов см.: Nasr S.H. The meaning and role of «philosophy» in Islam // *Studia Islamica*. Paris, 1973. XXXVII. P. 57–81; Leaman O. A brief introduction to Islamic philosophy. Polity Press, 1999. P. 157–159.

⁷² Коран, 15:21. См.: Corbin H. The Realism and Symbolism of Colors in Shiite Cosmology. P. 4.

⁷³ Ibid. P. 15.

⁷⁴ Ibid. P. 27. Мухаммад б. Йа'қуб Абӯ Джа'фар ал-Кулайнӣ (ум. 941) — мухаддис и факих, первый кодификатор имамитского (джа'фаритского) права.

⁷⁵ Ibid. P. 42.

⁷⁶ Ibid. P. 43–44.

⁷⁷ 'Ала' ад-Давла ас-Симнāнӣ, Рукн ад-дйн Абӯ-л-Макāрим Аҳмад б. Шараф ад-дйн Мухаммад б. Аҳмад Бийāбāнакӣ (659–736/1261–1336) — известный суфий, представитель братства *кубрāвийя*. Симнāнӣ разработал доктрину, получившую уже после его смерти название *вахдат аш-шухӯд* (единство свидетельствования), которая была направлена против учения Ибн ал-'Арабӣ *вахдат ал-вуджӯд* (единство бытия). Подробнее о нем см.: Meier F. 'Alā' al-Dawla al-Simnānī // EI. Относительно *вахдат аш-шухӯд* см.: ИЭС. С. 49–50.

⁷⁸ Corbin. Ibid. P. 151.

⁷⁹ Подробно см.: Elias J. *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala' ad-dawla as-Simnani*. N.Y., 1995. P. 79–99, 119–146. Здесь мы использовали: Карл В. Эрнст. Суфизм. М., 2002. С. 145.

⁸⁰ Там же. Эрнст в данном случае ссылается на: Muhammad Dhawki Shah. *Sirr-i dilbaran*. Karachi, 1405/1985. P. 298–299.

⁸¹ Corbin. Ibid. P. 77–78.

⁸² Corbin. Ibid. P. 157.

⁸³ Рӯзбихан б. Абӣ Наҷр ал-Фасā'й ал-Дайламӣ ал-Бақлӣ аш-Шйрāзӣ (522–606/1128–1209) — известный персидский суфий, основатель рибāта в Шйрāзе, автор ряда работ по теории и практике таṣаввуфа, а также суфиского комментария (тафсйр) на Қур'ан.

⁸⁴ Corbin. Ibid. P. 157.

⁸⁵ По всей видимости, речь идет о Шамс ад-дйне Муḥаммаде б. Йаḥйā Гйлāнӣ Лāхиджӣ (ум. 912/1506). О нем см. ниже сноску 94.

⁸⁶ Цит. по: Corbin H. Ibid. P. 110–111.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Ҳирқа (от гл. *ҳарақа* 'разрывать, делать прорехи') — рубище, одежда-символ, указывающая, что облаченный в нее вступил на мистический путь, показатель обета бедности, данного суфием. См.: Акимускин О.Ф. Ҳирқа // ИЭС. С. 278–279.

⁸⁹ Кāшифӣ Камāl ад-дйн Ҳусайн б. 'Али (ал-Ва'из) — персидский писатель и проповедник. Родился в г. Байхақ (Сабзавār), где провел свои юношеские годы. Позднее некоторое время жил в Нишапуре и Машхаде, затем, во времена правления Абӯ'л Ғāзӣ Султāна-Ҳусайна Байқары (795–819/1392–3 – 1416–7) перебрался в Герат, в котором пробыл около двадцати лет. Кāшифӣ оказывали поддержку и покровительство султан, а также знаменитый 'Али Шйр Навā'й (844–906/1441–1501). Он получил известность и признание как красноречивый проповедник, обладавший прекрасным голосом, и выдающийся мастер персидской прозы. Кāшифӣ прожил долгую жизнь и умер в Герате в 910/1504–5. Поскольку он родился в Байхақе, шй'итском центре, в Герате его считали ши'итом, вместе с тем его отношения с Джāмӣ, а также дружба с 'Али Шйром Навā'й привели к тому, что в Байхақе его полагали суннитом. Его сын Фахр ад-дйн 'Али Сафӣ (ум. 939/1532–33) упоминает в своем трактате *Раишахāt 'айн ал-хайāt*, что Кāшифӣ принадлежал к суфийскому братству *нақшбандййа*, как известно суннитскому. Тем не менее некоторые работы Кāшифӣ, такие, как *Латā'иф ат-тавā'иф*, свидетельствуют о том, что автор был ши'итом (имамитом). Ряд работ Кāшифӣ, прежде всего *ал-Рисāла ал-'алиййа фи'л-аḥādйс ан-набавиййа* и *Футувват-нāма-йи султāнӣ*, указывают на его близость к суфийским кругам

⁹⁰ Ҳусайн Воизи Кошифӣ. *Футувватномаи султонӣ*. Душанбе, 1991. С. 63–64.

⁹¹ Қур'ан, 7:101–105.

⁹² Амйр Ҳусрау Дихлавӣ — крупнейший представитель индийской персоязычной литературы и один из первых продолжателей литературной школы Низāмӣ Ганджавӣ (1141–1209).

⁹³ Амир Хосров Дехлеви. *Семь красавиц*. М., 2002. С. 115. По всей видимости, именно с представлениями о таких абстрактных понятиях, как незапятнанность, чистота, очищение, которые символически выражает белый цвет, связано то, что белые одежды стали символом последователей и сторонников Муканны (известны в историографии также как *мубаййида* — ар. «облаченные в белое» или *сапйд-джāмагāн* — перс. «носящие белые одежды»). Интересно в данном контексте вспомнить сообщение ат-Табарӣ, который, описывая поход ал-Афшина Хайдара, официально обвиненного в проиранских настроениях, характеризует ислам как «черную религию» в противоположность «белой религии» — речь в данном случае, насколько мы можем предполагать, идет о древнеиранской (зороастризм) религии, которую, по всей видимости, хотел восстановить ал-Афшина Хайдара.

⁹⁴ Коран, 14:49–51.

⁹⁵ Не рассматривая специально мусульманские представления о душе, приведем лишь одно высказывание ал-Газали из его труда *Йахйя ‘улум ад-дйн* («Воскрешение наук о вере»), чтобы прояснить приведенное нами положение. Он пишет:

اللفظ الثالث النفس وهو أيضا مشترك بين معان ويتعلق بغرضنا منه معنيان أحدهما أنه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان على ما سيأتي شرحه وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المنمومة من الإنسان فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك

«Термин третий — душа — принимает значения многообразные, из коих два имеют касательство до цели нашего [изложения]. Первым является то значение, каковое в себя включает одновременно и способность человека к страсти, и влечению, кои мы истолкуем далее. Таковое значение [употребительно] по преимуществу среди суфиев, ибо они понимают под душой тот источник, какой вмещает в себя достойные порицания качества [человеческие]. Так, они говорят: «Душу должно победить и сломить». Есть на это намек и в словах Пророка: «Душа, каковая меж двух сторон суть враг злейший». Далее Газали приводит второе значение термина душа, согласно которому душу, в соответствии с ее качествами, возможно именовать трояким образом. Во-первых, «душа успокоившаяся» — аллюзия на коранический аят: «О ты, душа успокоившаяся! Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство!» (Қур’ән 89:27–28). Во-вторых, «душа порицающая» (Қур’ән, 75:2), «ибо она не обрела еще совершенного успокоения и порицает своего владельца, когда тот проявляет небрежение в поклонении своему Господу». И, наконец, душа, которая «побуждает ко злу» (Қур’ән, 12:53), т.е. та, которая оказывается падкой на искушения Иблиса. См.: Абӯ Хамид ал-Газали. *Китаб ‘аджа’иб ал-қулӯб* («Книга о чудесах сердец»). С. 3.

⁹⁶ *Ахунд* — образованный человек, ученый. В Западном Туркестане так обыкновенно именовались наиболее авторитетные богословы (*‘уламā*), в Иране термин вошел в широкое употребление во времена Тимуридов, обозначая, как правило, школьного наставника.

⁹⁷ Corbin. *The Man of Light*. P. 112. Шамс ад-дйн Мухаммад б. Йахйя Гиланӣ Лāхиджӣ (ум. 912/1506) — известный теолог, суфий (*шайх тарӣқа нӯрбахшиӣ*) и поэт. Среди почитателей его таланта были не только такие видные мусульманские ученые, как Мавланā Нӯр ад-дйн ‘Абд ар-Рахмāн Джāмӣ (817–898/1414–1492) и Мухаммад б. Ас’ад Джалāl ад-дйн Давāнӣ (830–908/1427–1502–3), но также и основатель династии Сафавидов Шāх Исма’йл I (893–930/1488–1524). Последний посетил хāнақā Лāхиджӣ в Шӣрāзе в 909/1503 г. Перу Лāхиджӣ (известен также под поэтическим именем-псевдонимом (*тахаллӯсом*) Асӣрӣ) помимо сборника стихов (*Дӣвāн*) и маснавӣ *Асрār-и шухӯд* принадлежит также прозаический труд *Мафātӣх ал-и’джāз* — комментарий на знаменитую поэму *Гулишāн-и рāз* исма’йлитского автора Махмӯда Шабистарӣ (ум. 720/1320).

⁹⁸ ‘Абд ар-Рахмāн Абӯ Муслим — глава ‘Аббāсидского движения в Хурāsāне, убит по приказанию халифа ал-Мансура в 755 г. См.: Moscati S. *Abu Muslim*, EI. // Бартольд В.В.: Соч. Т. 7. С. 479–480; ИЭС. С. 10. Абу Салама ал-Халлал — бывший раб, в 127/744–5 г. был послан в качестве эмисара ‘Аббāсидов в Хурāsāн. После 132/749 г. назначается визирем, вскоре был убит наемными убийцами, нанятыми Абӯ Муслимом. См.: Moscati S. *Abu Salama Khallal* // EI.

⁹⁹ См.: Bosworth C.E. *Musawwida* // EI.

¹⁰⁰ По этому поводу см.: Sharon M. *Black banners from the East, II, Revolt, the social and military aspects of the ‘Abbasid Revolution*, Jerusalem, 1992. P. 78–85.

¹⁰¹ Bosworth C.E. *Musawwida* // EI.

¹⁰² За исключением краткого периода, когда халиф ал-Мамун принял в качестве официального зеленый цвет, традиционно ассоциировавшийся с ‘Алидами.

¹⁰³ Коран, 20:102.

¹⁰⁴ См.: Бертельс. Указ. соч. С. 386. В Коране по поводу этого дерева сказано: «Это лучше, как угощение, или дерево заккум? Мы ведь сделали его соблазном для обидчиков. Это ведь дерево, которое выходит из корня геенны. Плоды его точно головы дьяволов». Коран, 37:60–63.

¹⁰⁵ Справедливости ради стоит отметить, что на миниатюрах Парижской рукописи демоны в различных кругах ада изображаются разными цветами (зеленым, например, или красным), а не исключительно синим цветом.

¹⁰⁶ Shimmel A.M. Color // EI. P. 319.

¹⁰⁷ Corbin H. En Islam iranien. III. V. III. Ch. IV.

¹⁰⁸ Shimmel A.M. Color // EI. P. 319.

¹⁰⁹ Амир Хосров Дехлеви. Семь красавиц. С. 137.

¹¹⁰ Там же. С. 164.

¹¹¹ Коран, 55:68–72.

¹¹² *Шахид* — «пожертвовавший собой за веру». Согласно мусульманской традиции, *шахиду* гарантирован рай, куда он попадает, минуя испытания в могиле и мусульманском чистилище (ар. *барзах*), поэтому он не нуждается в ритуальном омовении перед погребением, ему прощаются все земные прегрешения, в раю он получает высокое положение вблизи трона Бога (ИЭС. С. 296).

¹¹³ В доисламской Аравии термин *саййид* (глава, господин) означал глава, вождь племени, представитель племенной аристократии. В этом значении употребляется и в Коране (12:25, 33:67). В суре «Семейство Имрана», впрочем, не несет негативного оттенка: «Аллах радуется тебе вестью о Йахйе, подтверждающем истинность слова от Аллаха, господине, воздержанном и пророке из праведников!» (Қур’ан, 3:34). С течением времени стал применяться по отношению к потомкам Мухаммада (ар. *аулад ар-расул*). Кроме того, часто входил в титулатуру мусульманских правителей (бухарские амйры, хивинские ханы). См.: Bosworth С.Е. Sayyid // EI; ИЭС. С. 203–204.

¹¹⁴ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. С. 315–316.

¹¹⁵ Цит. по: Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. М., 1997. С. 307.

¹¹⁶ Цит. по: Бертельс А.Е. Указ. соч. С. 306–307. Аналогичную систему приводит Бируни в своем трактате *Китаб-и тафхим* (См.: Abu Rayhan Mohammad Biruni. Ketab al-tafhim le awa’el sena’at al-tanjim / Ed. and tr. R.R. Wrights (The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology). L., 1934. P. 240–241, 396–406).

¹¹⁷ См.: Шамс ад-дин Мухаммад ибн Махмуд Амули. Нафаис ал-фунун фи араис ал-уйун. Техран, 1379. 2. С. 293–294. Цит. по: Бертельс А.Е. Указ. соч. С. 306–307.

¹¹⁸ Цит. по: Геродот. История в девяти книгах. М., 1888. Т. 2. С. 54.

¹¹⁹ Бертельс А.Е. Указ. соч. С. 305.

¹²⁰ См.: Ettinghausen R., Grabar O. The Art and Architecture of Islam 650–1250 // Yale University Press (Pelican History of Art). 1987. P. 213.

¹²¹ Цит. по: Бертельс А.Е. Указ. соч. С. 322. См. также: Binyon L. The poems of Nizami, described by Laurence Binyon. L., 1928. P. 8.

¹²² Nasr S.H. Islamic Art and Spirituality. Albany: State University of New York Press, 1987. P. 182.