

## ОГОНЬ И «УМНЫЕ ЧИСЛА» В ТРАДИЦИОННОЙ СИМВОЛИЧЕСКОЙ НУМЕРОЛОГИИ ТАДЖИКОВ\*

В разное время мною были опубликованы работы<sup>1</sup>, в которых рассматривались грани одного и того же явления в культуре таджиков. Они касались традиционной церемонии обведения невесты (иногда невесты и жениха вместе) вокруг костра (*алоугардон*) на ее пути к дому жениха. Последовательность событий и операционная канва, связанные с ритуальным костром, ставят целый ряд труднообъяснимых вопросов. Это не только исторические корни отношения к событийному огню, вокруг которого происходит действие, и идейная подоплека церемонии (хотя эти аспекты также представляют немаловажный интерес). Среди вопросов — и динамичное тяготение действия к определенной числовой гармонизации. Эта особенность становится едва ли не главным смыслом и целью ритуального костра новобрачных как компонента многосложных свадебных обрядов. Поэтому, рассматривая элементы, из которых сплетен ментальный каркас церемонии обхода новобрачными костра на пути невесты к дому молодого, мы подходим к такой важной ее составляющей, как символическая кратность повторяемых его персонажами ритуальных действий: как правило, обход костра совершается троекратно. Подобную специфику, пусть мимоходом, отмечали большинство исследователей, писавших о свадебной обрядности народов Центральной Азии (хотя осмысление самого явления ускользало из поля зрения специалистов). Следует выделить статью Н.П. Лобачевой, содержащую обобщение накопленной информации, скажем, по географии обычая обведения молодых вокруг костра в районах Центральной Азии<sup>2</sup>. Из данных автора публикации видно, что числовая программа является достаточно ярким выражением церемониальности практики обведения новобрачной/новобрачных вокруг костра. Если внимательно посмотреть на существующие в литературе описания традиционной свадебной практики оседлого населения региона, то становится очевидным, что троичность действий характерна не только для церемонии *алоугардон*, завершающей цикл свадебных обрядов. У таджиков разные ее проявления отражены и в других сферах семейно-брачных церемоний. Складывается впечатление, что в целом трехчастной является и сама многосложная свадебная обряд-

---

\* Выражение «умные числа» заимствовано нами у Николая Гумилева, сказавшего:

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

См.: Гумилев Н. Стихи. Поэмы. Тбилиси, 1989. С. 327.

ность местного населения. Более того, в традиционной культуре таджиков Центральной Азии число «3» во многом актуализирует себя как часть общей системы нумерологической (числовой) символики. Как аспект системы традиционного мировоззрения, троичность пронизывает бесконечное множество поверий и представлений и связанных с ними обычаев и ритуалов; они широко представлены и во многих других областях культурных стереотипов, запечатлены в разнообразных предметах материальной и духовной культуры таджикского народа. Естественно, возникает желание посмотреть на тяготение *алоугардона* к магии троичности в общем контексте традиционной числовой символики в некоторых областях культуры изучаемого народа, в том числе связанных с совокупностью свадебных обрядов.

Безусловно, нумерология представляет собой универсальное явление. Но для этнографии представляет интерес ее этнические преломления. Отсюда и наш интерес к этому сюжету в картине мира таджиков.

В принципиальном плане упоминание об *алоугардоне*, послужившем толчком к написанию данной работы, преследует цель осмысления символических функций числа «3» для уяснения смысла ритуала, заметим, связанного с огнем. Интерес к «живому огню» (его мы касаемся лишь в той мере, в какой он проявляет себя в контексте символической математики) продиктован тем, что он, наряду с прочими, заявляет о себе как о сфере сугубо женской активности, отражая, таким образом, особенности женского мироощущения, что является целью исследовательских поисков автора.

Нужно сказать о том, как обозначенные проблемы связаны с тематикой представленного издания. Ответ на этот вопрос дает свойство символической нумерологии сохранять основные черты своей первоначальной устойчивости, несмотря ни на какие исторические потрясения. Об этом красноречиво свидетельствуют особенности, характерные для церемонии костра новобрачных: практика трехкратного обведения молодых вокруг пламенеющего ритуального огня во многом напоминает обход вокруг сакрального центра в культовом здании, например, мусульман. Из определенных проявлений «извечной» неуязвимости числовых символизмов, например троичностей, складывается впечатление, что это становится возможным благодаря удивительной динамичной способности числовых кодов постоянно приспосабливаться к меняющимся, зачастую глобально, условиям окружающего мира. Оговорим и то, что из всего многообразия символических чисел нас интересует актуализация в традиционной культуре таджиков в основном чисел «3» и относительно меньше «9», «7».

Прослеживая проявления числового акцентирования в обрядности, в некоторых случаях автор привлекает материалы, на первый взгляд не относящиеся к традиционной нумерологии. Речь идет, например, о некоторой детализации ситуаций, отражающих ту или иную грань этикетной реальности. Как выясняется, смысл подобных явлений лучше раскрывается в контексте именно сим-

волической нумерологии: она бросает определенный свет на понимание идейной основы этикетных ситуаций. Следуя по этому пути, автор пытается ввести в научный оборот небольшую группу собственных полевых материалов. Это проявляется в третьем параграфе представленной работы, где говорится о такой форме традиционной «гадательной» практики, которая в живой лексике таджиков называется *фол* (букв. «гаданье»). Привлеченные «ненумерологические» сведения характеризуют сферу, для которой числовые программы являются неким якорем ее бытия. Поэтому возникает необходимость немного сказать о практике *фол*.

В соответствии со сказанным план предлагаемой работы предполагает рассмотрение проблемы в трех аспектах: 1. *магия троичностей в ритуале*; 2. *числа, обладающие «сознанием»* (в «гадательной» практике); 3. *троичная гармонизация в культуре*.

1. *Магия троичностей в ритуале*. Осмысление церемонии троекратного обведения невесты вокруг костра как компонента свадебных церемоний заставляет обратиться к проявлениям символизации смыслового маркера «3», прежде всего, в аспекте традиционной свадебной обрядности.

Присутствие числа «три» (в церемонии обхода новобрачными свадебного огня) находит выражение не только в кратности обхода костра. По одному из вариантов, число участников обряда также равняется трем: это невеста и две женщины, приставленные к ней; в таком случае новобрачная оказывается между ними. По другому варианту выполнения, в церемонии участвуют шесть (число, кратное трем) человек: жених, невеста, а также четыре женщины, несущие вышитое панно над головами новобрачных во время обхода ими ритуального костра.

Цикл церемоний, сопровождающих свадебные обряды, дает и другие примеры обращения к числу «3» для организации ритуального пространства. В равнинных и предгорных районах свадебный цикл включает: а) сватовство (*хостгори, касмони, джавчимони*) — получение сватами согласия стороны молодой и подтверждение этого согласия путем выполнения так называемого *ноншиканон* (букв. «разламывание лепешек» пополам)<sup>3</sup>; б) помолвка (*фотиха*) — церемония, к которой приурочено чтение первой суры Корана (*фотиха* — букв. «открывающая» книгу), знаменующее начало приготовлений к свадебным мероприятиям<sup>4</sup> и в) трехступенчатые (если на время оставить некоторые промежуточные события, не имеющие отчетливого ритуального оформления) свадебные торжества<sup>5</sup>, которые обычно сопровождаются крупномасштабными угощениями односельчан и гостей из других кишлаков и районов. Это следующие три части:

- 1) отправка стороной жениха вена (*мол*) в дом родителей невесты;
- 2) свадебные торжества (*туй*) в доме родителей девушки, сопровождающиеся угощением гостей (включая родственников жениха) и завершающиеся традиционным актом ритуального бракосочетания (*никох*);

3) переезд новобрачной в дом жениха и препровождение молодых к брачному ложу, которому предшествует *туй* в доме родителей жениха (или в кафе, ресторане); эти торжества сопровождаются угощениями родственников, друзей, членов трудовых и других коллективов, с которыми связаны не только новобрачные, но и члены их семей.

О том, что троичность пронизывает основные этапы свадебной церемонии, свидетельствует сведение, зафиксированное мною в Самарканде (правда, оно остается пока единственным, поэтому требует проверки). Две местные пожилые женщины рассказали, что в состав приданого невесты должны входить три обязательные вещи, носящие знаковый характер: *тор/сузани* — большемерная декоративная настенная вышивка, *болинпуш* (букв. «покрытие для подушек» новобрачных) и П-образная вышивка-простыня, называемая *руйджо*. Интересно отметить, что в цикле свадебных церемоний *болинпуш* и *руйджо* выполняют двоякую функцию. Первая функция *болинпуша* — служить балдахином во время обеда новобрачных вокруг огня, вторая связана с его использованием в качестве накидки на их подушки на спальном ложе, отсюда и название этой вышивки — *болинпуш*. Что касается П-образной вышивки, она используется сначала как занавеска, за которую становится невеста на некоторое время при входе в комнату, отведенную для новобрачных; с этим связано ее название — *чимлик*<sup>6</sup>. Когда стелют постель молодым (брачное ложе состоит из тюфяков, подушек и одеял невесты), *чимлик* снимают и набрасывают на их одеяло поверх сюзане. Тогда происходит замена названия *чимлик* на *руйджо*.

Здесь хотелось бы отметить, что «занавеска для лица» (*чимлик*, она же *руйджо*) состоит из трех нарядно вышитых полос, расположенных П-образно; средняя полоса — обычно однотонная ткань. Символическими троичностями наиболее насыщен *болинпуш*. Трехчастность его орнаментальной композиции выражена в форме трех концентрических кругов, имеющих общий центр, выполненный, в свою очередь, в виде трех цветочных розеток разного радиуса; последние заключены в кольцо, представляющее собой первую (если посмотреть на рисунок от центра) из трех окружностей вокруг розеток. Концентрические круги вписаны в три квадрата, наложенные один на другой. Квадраты завершают орнаментальную композицию покрывала на изголовье новобрачных. Таким образом, в *болинпуше* число «3» воспроизведено трижды.

В свете отмеченных данных становится понятным, почему новобрачных вокруг костра принято обводить трижды. Вспомним, что при этом они находятся под церемониальным балдахином (*болинпуш*), основной орнаментальный мотив которого трижды воспроизводит число «3». В *болинпуше* есть еще одна любопытная деталь — вышитая (зелеными и малинового цвета нитками) полоса, из чего состоит упоминавшийся диск (кольцо). Разноцветные фигуры, следующие одна за другой, напоминают наконечники стрел. Интерес вызывает направление, на которое они указывают, — против часовой стрел-

ки. Это соответствует направлению движения молодоженов вокруг «своего» костра (*алоугардон*) — слева направо.

В целом *болинпуш* выполняет функции предписания (или инструкции), выполненного в узорах. Как своеобразный текст оно содержит правила не только о церемонии *алоугардон* новобрачных. В нем также находят отражение угадываемые элементы представления о трехкратности и трехчастности основных действий и событий в общей системе традиционных свадебных обрядов таджиков. То, что основные элементы традиционной свадебной обрядности у них базируются на бесконечном числе повторяющихся символических троичностей, красноречиво свидетельствует о магии числа «3» в свадебных обрядах. Об этом говорят и отмеченные выше детали, которые характеризуют рисунок узора на декоративной вышивке *чимлик/руйджо*.

Относительно символики числа «3» некоторые сведения можно почерпнуть из обычая угощения гостей по самым разным поводам, включая свадебную обрядность. Здесь мое внимание приковано к небольшому сюжету, который, оставаясь одной гранью в области символической нумерологии, другой перемещается в поле иных явлений. Имеются в виду символические триады как функции этикетной реальности в традиционной культуре таджиков. К примеру, названные угощения, на которые люди идут обычно группами в течение длительного времени, имеют ритуальные признаки. На это указывают, прежде всего, черты некой динамичной трехчастности подачи угощений: сначала к *дастурхону* (*дастархону*), богатому всевозможными сладостями и лепешками, подается чай. Затем следует плов. После плова снова ставится чай. Налицо трехчастная схема подачи угощения «чай — плов — чай». С точки зрения символического значения числа «3», интерес вызывает и такая особенность, как подача гостям плова: в сельских местах чашу (блюдо) с традиционным пловом предпочитают подавать на троих; еще сравнительно недавно это было повсеместно.

Осмысление числовых закономерностей интересно тем, что в ряде случаев эти закономерности неожиданно открывают завесу над непонятными сторонами тех или иных явлений культуры, позволяя выявить в привычных, казалось бы, вещах новые грани осмысления. Выясняется, например, что в упоминавшейся схеме подачи угощения («чай — плов — чай») скрыт пласт нормативных представлений, который опирается на соответствующие предписания традиции. Этот факт заслуживает того, чтобы обратить на него внимание, демонстрируя необходимость изучения символической нумерологии в плане понимания причинно-следственной связи явлений. Далее проследим ход событий.

Когда плов подается, младший по возрасту член «троицы» принимается разрезать мясо на мелкие куски, складывая их горкой сверху на рис. Право откладывать первый комок риса (с кусочком мяса) к краю чаши, чтобы отправить его в рот, предлагается старшему из почтения к его возрасту. Вы-

дающийся мусульманский мыслитель и теолог Мухаммад ал-Газзали ат-Туси (1058–1111) в своей книге «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья»), уделивший много внимания этикету приема пищи, рекомендует «не протягивать руку к пище до тех пор, пока к ней не протянет руку тот, кто заслуживает предпочтения, будь то по возрасту или по знанию, или по благочестию, или по какой-либо иной причине»<sup>7</sup>. У современных таджиков старший, кому предлагается отложить первый комок риса, из вежливости отказывается, предлагая это право другим «сотрапезникам». Но те, протягивая руку (ладонью кверху) к краю блюда, продолжают ждать, пока старший не слепит свой комок. Тот, видя, что «сопротивление» бесполезно, уступает настояниям «сотрапезников» и приступает к еде первым<sup>8</sup>.

Плов в отличие от чаепития, предполагающего необходимую (для беседы) медлительность, принято есть практически молча<sup>9</sup>. На первый взгляд это кажется странным. Но если посмотреть поближе, то мотивы безмолвия во время еды подаются определенной интерпретации. Прежде всего, складывается впечатление, что в современной культуре таджиков прием горячей пищи и дружеское общение особым образом разграничены. В пользу этого говорит практика подачи гостям угощения по схеме «чай — плов — чай». Такая особенность поясняет, почему горячую пищу, в данном случае плов, нужно есть молча.

То, что вкушение горячей пищи предполагает молчание, вытекает из таджикской поговорки. Она гласит: *Аввал таъом, баъд калом* («Сначала вкушение горячей пищи, после — [«застольные»] речи»). Это вполне соответствует приведенному выше предписанию ал-Газзали. Таджикская поговорка, смысл которой — ограничение разговора во время еды, поднимает интересную проблему.

Как известно, плов в оседлой среде Центральной Азии представляет собой ритуальную пищу, его называют *пищей пророка*. Статус ритуальности связан с назначением этого кушанья быть жертвенным угощением. Знаком данной функции является кровь (мясо) зарезанного по случаю, например, семейных торжеств жертвенного животного — бычка (иногда двух) или баранов. Я склонен думать, что именно жертвенный символизм для понимания смысла приведенной поговорки, предписывающей молчание при вкушении плова, является определяющим. Не случайно, что плов принято есть, предварительно вслух произнеся кораническую формулу, значение которой: «Во имя Аллаха милостивого и милосердного!». После завершения угощения старший по возрасту сотрапезник читает молитву (*дуъо*) *дастурхону*. Обычно младшие эту просьбу выражают так: *Да(р) хакки дастурхон дуъо кунед!* («Прочтите молитву за *дастархан!*»). После этого он читает молитву, к концу которой все совершают ритуальную *Омин* («Аминь»), сопровождая ее молитвенными формулами, содержащими благодарность Богу за блага, благословения предкам устроителя, пожелание благополучия его семье. Такое отношение свидетельствует о почитаемости

*дастархана*, о том, что по своей священности она уподобляется роду жертвенника. Здесь уместно отметить, что в быту у таджиков *дастарханом* ведаёт хозяйка дома и семьи. Для этой скатерти существует определенное место — одна из *токча* («ниша») в кухонном или жилом помещении дома. Когда она расстелена для раскладывания еды, на ней не должны находиться посторонние вещи, не относящиеся к еде и питью. Это считается *увол* («кощунство», «греховно»).

С учетом предложенной интерпретации горячей пищи как функции безмолвия можно полагать, что необходимость вкушать молча позволяет человеку концентрировать внутренний взор на пище и себе. Другими словами, еда в безмолвии погружает человека в «самого себя». Состояние *питания духа* позволяет ему полностью переключиться не только на ощущение вкушаемой пищи, улавливая одновременно ее вкус и запах, но и на переживание, своего рода созерцание, поданной пищи. Благодаря этому безмолвие во время приема горячей пищи создает необходимое человеку условие для философствования в молчании. Такому состоянию способствует концептуализация плова: оставаясь фактором удовольствия и комфорта, он проявляет себя и как некую стратегию единения духовного и телесного, как силу, способную снять границы между внешним и внутренним. В процессе молчания происходит и тематизация единения каждого из членов триады с двумя другими за блюдом с пловом. Это, предположительно, означает, что по ходу испытания удовольствия от пищи переживание процесса единения телесного и духовного в телесном бытии одного становится неким общим переживанием всех троих сотрапезников во время еды. Как результат — состояние, близкое к экстатическому, приводит их к своего рода мистическому зеркалу, отражающему культурную идентификацию: глядя в него, каждый член триады в самости другого видит и свою реальность. Другая самость становится понятной, поскольку она разделяет удовольствие от вкушения плова, поданного на троих в общем блюде, без индивидуальных приборов, которые как знак престижа обычно социально дифференцируют людей. Вследствие этого возрастает сакральность чаши с пловом, которая ставится перед гостями. Она обретает черты жертвенника, а акт слепления комков риса к ее краю становится близким акту жертвоприношения. Описанный статус *дастархана*, к которой подается жертвенный плов, не мог не наложить отпечаток на его ритуальную символику. Это, в свою очередь, оказывает влияние на стереотипы поведения людей во время еды, диктуя им соблюдение определенных правил застольного этикета.

В силу предложенной интерпретации мотиваций вкушения плова втроем из общего блюда (при минимуме слов) становится понятным, почему одиночные посещения хозяина угощения не одобряются. Следует сослаться на авторитет ал-Газзали, который, говоря об этикете приема пищи, пишет: «Не приступать к еде, покуда не появится кто-то, с кем можно вместе поесть, ибо

<...> Пророк, мир да пребудет над ним, никогда не ел в одиночку»<sup>10</sup>. Таджикские старожилы утверждали, что принцип порционности подачи угощения противоречит традиции гостеприимства. Наверное, поэтому, индивидуальные посещения, как правило, нейтрализованы. Подобные случаи обычно вызывают определенную неловкость, которую испытывает не только принимающая сторона, но и гость. Одиночки рассматриваются как люди, социально не реализовавшие себя, лишённые созидательских устремлений, даже разрушители устоев социальной жизни. Про них говорят как об отброшенных на периферию общины людях. Поэтому, направляясь на угощение, устроенное по случаю семейного события, одиночки еще далеко от дома организатора присоединяются к какой-нибудь группе гостей, чтобы сформировать социально одобряемую компанию сотрапезников. Одиночки-путники и странники — исключение. Наоборот, их появление рассматривается как хороший знак. Считается, что они — посланники Бога. Поэтому их стараются угощать подобающим образом. При объяснении особого отношения к путникам иногда говорят: «Для того чтобы они, вернувшись к себе, не говорили о недостатке внимания хозяев угощения к *гостям*». Из описанной регламентации поведения вытекает вывод о специфике программы поведения, характерной для оседлого населения Центральной Азии. По крайней мере, в обрядности тенденции к индивидуализации поведения рассматриваются как нежелательное явление. Таким образом, мы можем сказать, что в основе рассматриваемой практики подачи угощения (плова) на троих лежит тенденция к стандартизации поведения и, соответственно, сдерживание его вариативности.

Нужно отметить, что элементы неодобрения разговора во время еды в той или иной форме прослеживаются и в других традициях. Например, можно вспомнить своеобразный диалог-«экспромт» между взрослым и ребенком о речевом поведении во время еды в русской среде. Взрослый, призывая ребенка к молчанию, говорит: «Когда я ем, глух и нем», на что ребенок, по своей детской природе противник молчания, отвечает: «Когда я кушаю, говорю и слушаю». Как видно, в этом словесном состязании отчетливо выражены две концепции, каждая из которых соответствует определенной социально-возрастной категории: взрослый отстаивает принцип молчания за столом, ребенок, наоборот, стоит на либеральной позиции, отправляется от целесообразности сочетания еды с разговором. Для нас в данном случае имеет значение осознание речевого поведения взрослым из необходимости молчания за столом. Понятно, что в современной русской среде это предписание не соблюдается, оно хранит лишь отзвук действительности далекого прошлого, пульсируя в глубине подсознания человека российского общества.

А.Л. Топорков, проанализировавший происхождение элементов застольного этикета у славян, приводит слова известного писателя и этнографа С.В. Максимова: «дело всех православных крестьян сидеть за столом чинно, унимать от смеху смешливых, пустяшных разговоров не водить



и смотреть на хлебный стол как на божий престол»<sup>11</sup>. Этот исследователь привлекает сведения других источников, из которых вытекает, что в некоторых районах Орловской губ. молодым, смеявшимся за столом, выговаривали: «Разве можно за столом смеяться, когда едят! Надо сидеть смиренно, потому что когда все сидят смиренно, то ангел небесный сидит с нами и благословляет нашу трапезу, а когда смеешься, то ангел божий отходит от нашей трапезы со слезами, а на его место садится Дьявол, который радуется и потешается, что мы Ангела отогнали, а его пригласили». В Тихвинском у. Новгородской губ. считали, что «есть за столом надо молча, разговаривать за столом грешно. Где за столом во время еды разговаривают, там, наверно, нечистый присутствует и невидно в кушанье всякую гадость примешивает». Там же подчеркивается, что в Галичском у. Костромской губ., если кто-либо из ребят засмеялся, тому замечали: «Што гогочешь? Ты гогочешь, а в ложку-то тебе бес кастит»<sup>12</sup>.

Изложенные сведения наглядно показывают, что ограничение разговора во время еды в русской среде было устоявшимся явлением. Вероятно, типизация поведения в российском обществе была разрушена, возможно, уже давно, в то время как в таджикском обществе ее элементы отличаются особой стойкостью. В целом, если исходить из приведенных поговорок (одна из которых — таджикская — сохраняет свою актуальность, а другая — русская — утратила черты своей актуализации), можно сделать вывод, что каждая из них сигнализирует о реальности «своего времени» относительно поведения во время приема горячей пищи. Возникает ощущение, что нормативный характер ограничения разговора во время еды (приема горячей пищи) таит в себе элемент внутренней концентрации мысли на себе, пищи и другом. Здесь уместно процитировать греческое изречение, которое приводит Плутарх: «Сытое брюхо всегда в размышлениях трудных подмога»<sup>13</sup>.

Когда можно разговаривать? В таджикской среде дружескую беседу (*сухбат*, *гап*, *чак-чак* — «общение»; «разговор»; «болтовня») традиция предписывает оставлять для чая (*чай*). Чаепитие предоставляет для этого практически неограниченные возможности. Оно призвано, выражаясь словами Плутарха, «отрешать от уз языки» и предоставлять «речам полную свободу»<sup>14</sup>. Потребность в общении за чаем породила известную из литературы по Центральной Азии чайхану — особого рода помещение для беседы за чаем. Были и особые «дома», получившие свое название от тадж./перс. слова *гап* («разговор», «беседа», «общение», «обмен мнениями») — *гапхона*. Прототипами «домов» для *гапа* являлись *мехмонхона* или *алоухона*. Все подобные помещения вслед за Г.П. Снесаревым рассмотрены автором этих строк<sup>15</sup>.

Если горячая пища создавала атмосферу философствования в безмолвии, то чайхана, со всегда готовым чаем, становилась/становится местом для последних новостей, обсуждения проблем жизни квартальной общины,

рассказов, историй или разговоров о повседневности именно за чашкой (тадж./перс. *пиёла*) чая. Здесь беседа и обмен мнениями являются достоянием каждого так же, как и освежающий и ободряющий чай. Непринужденное дружеское общение за чаем — самое приятное проявление единения людей. Чай обладает той редкой силой, которая позволяет человеку, погруженному в себя, переключиться на визуализацию другого. Можно провести аналогию с традицией русских чаепитий у кипящего самовара. Другой пример — современный ритуал подачи к столу торта и чая у русских в особо торжественных случаях. Эта церемония завершает угощение гостей горячей пищей. Она придает общению осмысленный характер, направляя его вместо провозглашения тостов, спонтанных шуток и прибауток, анекдотов, взрыва хохота во время еды и выпивки в определенное русло.

Говоря о центрально-азиатском чаепитии, заметим, что оно (в отличие от плова, подаваемого в одном блюде на троих) представляет собой сочетание удовольствия от питья чая из одного источника — чайника и часто одной пиалы — и общения (*сухбат*). Чай обычно пьют неспешно, чинно, делая паузы между небольшими глотками. Это обстоятельство освобождает людей от принуждения молчать, создавая условие для непринужденного *сухбата*. Нужно иметь в виду, что у чая жертвенное начало выражено меньше, чем у плова, в этом смысле он не обладает тем статусом, которым обладает плов. Наверное, поэтому чай выступает не только средством утоления жажды, но и фоном для дружеской беседы. Этому, по всей видимости, способствует и принцип порционности, присущий чаепитию из одной чашки, пустив ее по кругу. В известном смысле это сопоставимо с этикетом курения кальяна, также практиковавшегося в чайхане. Кальян часто курили в компании из нескольких знакомых друг с другом собеседников, пуская его по кругу: курильщик обычно делал одну затяжку и передавал его следующему. В интервалах между неспешными затяжками шла знакомая уже из практики чаепития беседа.

В связи с необходимостью осмысления представлений о связи общения с питьем чая (и/или курением кальяна) уместно вспомнить русское устойчивое выражение (из лексики людей, не лишенных вкуса к выпивке) «Сообразим на троих». Когда нерусский человек интересуется мотивами ограничения в устойчивом выражении количества собутыльников числом «3», то носители ссылаются на поговорку «Бог троицу любит!». Так, выражение, которое, в общем, обычно вызывает негативное отношение, становится равноценным поговорке, отражающей идеалы высокой нравственности. Думается, что знак равенства между выражением «сообразим на троих» и поговоркой, отражающей христианскую доктрину, объясняется тем, что выпивка в компании троих единомышленников воспринимается прежде всего как элемент общения. Она производна из этой функции. Хочется думать, что именно этот потенциал фразеологического выражения ставит его

рядом не только с поговоркой «Бог любит троицу», но также с бесчисленным множеством других трехчастных нумерологических структур в разных традициях. Достаточно вспомнить известные произведения художественной литературы «Три товарища», «Три мушкетера», выступающих втроем «Сестер»; в живописи — «Три богатыря»; многочисленны триады персонажей в сказочном репертуаре не только таджиков, но и других народов Евразии. Как бы мы ни относились к смыслу формулы «сообразим на троих», очевидно, что она предполагает не только выпивку в компании из трех человек. В ее основе — стремление к общению за рюмкой водки, приятному времяпрепровождению, которое при умеренности и сохранении уравновешенности укрепляет дружбу собутыльников.

В самом деле, устойчивое выражение «сообразим на троих», если на минутку допустить, что оно подразумевает нацеленность на еду в компании из трех человек, не дает того, что достигается путем «соображения на троих» в плане выпивки. Преимущество умеренной выпивки в компании состоит в том, что она, как в случае с центрально-азиатским чаепитием, дает возможность для общения.

Говоря о формуле «сообразим на троих», в приложении к феномену культуры следует разделить ее на а) нормальное явление и б) ненормальное явление. Под последним (ненормальным) явлением мы имеем в виду такую форму выпивки втроем, когда несоблюдение умеренности в употреблении спиртного может превратиться в антисимвол культуры. Понятие «нормальное явление» в приложении к данной форме «застолья» подразумевает выпивку на троих в приятном обществе, преследующую позитивные (дружеские) цели. Почему «сообразим на троих» становится функцией общения?

Вспомним, что для выпивки этого типа характерны определенные элементы индивидуальной сервировки. Благодаря этому каждый из участников совместной выпивки получает одинаковую порцию спиртного. В этом смысле форма «сообразим на троих» мало чем отличается от выпивки в одиночку. Казалось бы, такая особенность совместной выпивки ограничивает возможность для полной гармонизации отношений между собутыльниками. Но это на первый взгляд. В действительности синхронизация, т.е. эффект единства собутыльников, как в случае с отмеченным выше центрально-азиатским чаепитием, достигается тем, что собутыльники пьют одно и то же, причем из одной бутылки, приобретенной за общие деньги. Не ускользает от внимания и то, что это единство имеет определенное ритуальное оформление в форме провозглашения тостов, которые каждый раз завершаются чоканьем равных. Первый тост и следующее вслед за ним чоканье знаменуют начало, так сказать, развязывания языка для разговора и, таким образом, визуализации собутыльниками друг друга. Потенциал общения, которым обладает выпивка втроем, компенсирует недостаток полного удовольствия от выпивки за общие деньги. Это обстоятельство

придает данной форме выпивки особую привлекательность, становится решающим фактором снятия границ в сближении одного с *другим*. Выясняется, что ситуация, когда каждый получает отмеренную порцию спиртного как из общей кормушки, в данном случае — из одной бутылки в харчевне, освобождает языки собутыльников от уз, придает встрече друзей, предвкушающих экстатическое состояние, характер своего рода совещания, о котором пишет Плутарх. Он свидетельствует, что «у тех племен Греции, которые обладают наилучшим государственным устройством и были привержены к старинному укладу», должностные совещания проходили «за винной чашей»<sup>16</sup>. Это говорит о древних корнях традиции общения «за винной чашей», в нашем случае — «за рюмкой водки». В этом, очевидно, заключается смысл и магическая сила выражения «сообразим на троих».

На основании изложенных сведений можно предположить таинственный смысл, скрытый за устойчивым выражением, проходящим через ум и сердца нашего современника в российской среде. Анализируемое выражение в приложении к выпивке втроем предполагает идею необходимости общения за рюмкой спиртного, сочетая ее с дружеской беседой. Следовательно, формула «сообразим на троих» первоначально подразумевала функцию разговора (беседы), обмена мнениями. Потребность в таком разговоре возникала (возникает) из необходимости смены состояния души, потребности переориентировать человека от погружения в «самого себя» на других, от обращенности вовнутрь на обращенность вовне. Еда (по крайней мере, когда-то), как уже говорилось, такой возможности не дает. Таким образом, в традиционном плане два события — выпивка и еда — соответствовали двум потребностям человеческой души — созерцанию (за едой) и общению, раскрытию души (за рюмкой водки). При таком рассмотрении, выясняется, что центрально-азиатское чаепитие (или практика табакокурения при помощи кальяна) и русская выпивка втроем различаются лишь по форме времяпрепровождения. Что касается их принципиальных функций, то они не слишком далеки друг от друга.

Выводы, которые вытекают из сказанного относительно схемы подачи угощения, могут быть сведены к следующему. Трехчастная схема операций при подаче угощения в ритуале («чай–плов–чай») ориентирована на актуализацию чередования двух форм упорядоченного застольного поведения — общения и молчания. В чаепитии (как и в табакокурении; ср. также русскую формулу выпивки втроем) реализуется стратегия общения, иначе говоря, программа переноса человека на визуализацию другого (собеседника); в приеме горячей пищи (плова), наоборот, концептуализирована стратегия перехода от общения к молчанию, т.е. от восприятия другого к внутренней погруженности и на этой основе к философствованию в безмолвии.

Безмолвие во время принятия горячей пищи (плова) свидетельствует о ее престижности. Вкушение поданного плова сотрапезниками воспринимается как акт жертвоприношения, в процессе которого происходит питание духа. Подобный символизм плова делает своеобразным объектом культа и чашу (блюдо), в которой он подается. В такой ситуации блюдо становится подобием «жертвенника».

Что касается подачи блюда с пловом на троих, то, конечно, эта практика связана с общим кругом поверий и представлений о числе «3». Проявления символических троичностей в культуре таджиков находятся еще на начальной стадии поисков автора. Здесь следует подчеркнуть, что практика угощения пловом в общей чаше без индивидуальных приборов соответствует принципам и нормам, в основе которых — специфика этикетного поведения, исключающая многообразие в этой сфере. Забота о цельности и единстве коллектива поясняет мотивы неодобрительного отношения к одиночным посещениям ритуальных угощений, устраиваемых однообщинниками.

Сравнение таджикского материала с соответствующими сведениями в русской среде показывает, что в российском обществе принципы разделения принятия горячей пищи и общения, следовательно, принципы стандартизации застольного этикета, что наблюдается у таджиков, если не утрачены, то ослаблены.

В целом изложенные данные свидетельствуют, что осознанное трехкратное действие, присущее церемонии обхода молодоженами ритуального костра, отражает общий принцип кратности ритуальных действий, когда дело касается наиболее значимых событий в цикле свадебных церемоний. Эти сведения показывают и другое: там, где данные, относящиеся к другим областям традиционно-бытовой культуры, не позволяют в достаточной степени раскрыть смысл того или иного явления, символическая нумерология, отраженная в свадебной обрядности, может быть использована в качестве одного из ключей для приближения к пониманию идей и воззрений, связанных с нормами и принципами, носящими этикетный характер.

2. *Числа, обладающие «сознанием».* В этом параграфе рассмотрению подлежат числа, перефразируя Н. Гумелева, наделенные сознанием и благодаря одному из своих механизмов — «уму» — выступающие своеобразными защитниками людей в традиционной «гадательной» практике. Во всяком случае, в традиционной обрядности таджиков женщины оперируют ими как некими сущностями. Предпринимая попытку их анализа, мы пытаемся понять символические функции числа «3» в традиционной свадебной обрядности, включая *алоугардон* новобрачных. Поэтому в плане приближения к осмыслению этого достаточно сложного вопроса мы обращаемся именно к тем сферам традиционной обрядности, где огонь (лучинки, свечи) придает им черты ритуальности. Одна из таких форм традиционных обрядов, где динамичность числовой символики носит выраженный харак-

тер, представляет собой своеобразную практику, именуемую у таджиков *фол* (букв. «гадание»). Эта обязанность выполняется особой категорией людей, известных под именем *фолбин* (букв. «гадатель», «гадательница») <sup>17</sup>, кем в оседлой среде Центральной Азии в основном являются женщины. По принципу локализации обрядовых действий *фолбины* пациентов принимают чаще всего у себя дома, в отдельном помещении (*чиллахона*), отведенном для этой цели.

Нужно сказать, что в анализируемой сфере оперирование лучинами (свечами) носит строго регламентированный характер. Они не пронизывают обряд от начала до конца, хотя без них не обходится. Их место и роль четко определены. На стадии «гаданья», в том числе диагностирования источников происхождения неблагополучия в жизни пациента или болезней, а также соответствующих «гадательных» предписаний огонь не присутствует. Если говорить о целительных процедурах, то лучины (свечи) зажигают перед началом каждого этапа всего цикла врачевания. Без этого «гадательная» программа не реализуется. Зажигание светильников (обычно трех, воткнутых в глубокую чашу с мукой) концентрирует внимание на начале обрядового действия. В этом качестве они посвящаются маскулинным (*бобо*) и феминным (*момо*) духовным покровителям «гадальщицы, а также ей самой; в этом случае она именуется *ходжатбарор* («выполняющая/удовлетворяющая просьбу о помощи»). Акт зажигания свечей демонстрирует *действительность* и ожидание *эффективности* обряда. Такую процедуру можно сравнить с театральной реальностью: открывается занавес — действие начинается (вместе с этим происходит зрительская и исполнительская сосредоточенность), действие заканчивается — занавес закрывается. Зажиганию светильников всякий раз предшествуют выполнение «гадалкой» ритуалов очищения (*тахорат*) и чтение молитв, а также произнесение заклинаний в форме обращения к своим небесным покровителям (*бобо* и *момо*).

Компонентом техники ритуальных действий является окуривание зажженной рутой самого, скажем условно, пользователя (пациента) методикой *фола* и пространства дома, с которым он связан. В рассматриваемой сфере процедуры этого рода занимают значительное место. Их выполнение также сопровождается чтением молитв и соответствующих случаю заклинаний. Как я заметил, технологии окуривания присуща определенная вариативность, что, нужно полагать, зависит от случая. Иногда (опыт Фарштамо, к. Ёри Пенджикентского района) они носят самостоятельный характер: им отводятся семь вечеров со вторника на среду перед сном, и сводятся они к окуриванию зажженной рутой спального отделения пользователя. В другом варианте окуривание допускается после завершения того или иного этапа в цепи ритуальных оздоровительных действий. *Фолбин* Мехринисо (к. Суфиён Пенджикентского района) при врачевании, к примеру, боли в тазобедренном и поясничном отделах (*раги куян*) назначала

зажигание 11 лучин и чтение *биби* молитв у *мазара*, связанного с именем местного (для пациента) святого. Было также предписано троекратное окуривание самого пациента. Примеров такого рода можно привести бесконечное количество. Эти оговорки необходимы, чтобы читателю было понятно, почему автор не стремится «загружать» последующее изложение деталями. При этом появляется возможность сконцентрировать внимание на связи приемов и процедур в сфере «гадательной» практики с числами, что, как уже говорилось, связано с попыткой осмысления особой церемониальности троекратного выполнения операции обведения новобрачных вокруг костра. Следовательно, обращение к данному сюжету продолжает исследование до той содержательной грани, которая при рассмотрении на другом материале может оказаться менее результативной. Следуя в этом направлении, мы получаем возможность ввести в научный оборот определенную группу недостающих или мало исследованных материалов. В первую очередь это касается объемов и особенностей профессиональной деятельности *фолбин*, поскольку сведения о специфике их деятельности в этнографической литературе по народам Центральной Азии встречаются нечасто и носят фрагментарный характер. Поэтому позволю себе немного рассказать о практике в целом. На этой основе появляется возможность проследить некоторые особенности женской деятельности в такой специфической области, как врачевание, так сказать, в иной форме познания — в «гадательной» практике. В целом перед нами предстает не только разновидность методов исцеления, вобравших определенные черты знахарства и шаманства с применением специфической «гадательной» техники, но и особенности женской ментальности, которые проявляют себя в отношении к числам.

Иррациональные сферы, сосредоточенные в руках «гадальщиц», не сводятся лишь к гаданию. Они охватывают широкий спектр функций (почему в нашем изложении слова, производные от русского глагола «гадать», заключаются в кавычки). Во всяком случае, область деятельности носителей функций традиционных этнотерапевтов (*фолбин*) в действительности гораздо шире, чем та, что принадлежит повивальным бабкам, духовным руководительницам (*биби*) сугубо женских обрядов дней вторника и среды или бабкам-знахаркам (занимающимся *обу алас*, о чем будет сказано ниже). По убеждению местного населения, *фолбины* владеют техникой, например, устранения причин всевозможной жизненной неустроенности, различных невзгод и череды неудач, которые преследуют людей в делах. Судя по сообщениям, которыми я располагаю, их рецепты призваны способствовать выходу пациентов из состояния душевного кризиса (травмы), устранять, причины женского бесплодия. По рассказам местных жителей, «гадательная практика» позволяет людям находить потерянную собственность; программа на удачу и везение, которую моделируют *фолбины*, способствует улучшению качества жизни. Значительное место в сфере врачевания

вания, осуществляемой этими людьми, занимает исцеление болезней, причиной которых являются сглаз; по рассказам, они способны снять порчу, насланную на людей, нейтрализовать действия, разрушающие организм, такие как *сукк* («зависть») и т.п. Именно ампула предсказательниц будущего и узнавателей судеб людей, а также ясновидящих, ясновыслушающих и яснопонимающих закрепило за «гадалками» название *фолбин*. Поэтому они пользуются большой популярностью не только среди простых людей, но и у носителей властных функций разного уровня: когда возникает необходимость в прогнозировании результатов их планов и намерений, они прибегают к услугам *фолбин*. Все это объясняет причины небывалого взлета различных форм иррационализмов в условиях современной Центральной Азии. Такое впечатление, что нечто, когда-то отправленное в небытие, вновь выходит на просторы самореализации.

Видно, что функции *фолбин* и шамана (тадж./перс. *бахши*) в чем-то совпадают<sup>18</sup>. Принципиальное различие обрядовых действий, выполняемых «гадалками», заключается в том, что «гадания» не имеют тех ярких и легко узнаваемых и различимых черт, которые присущи шаманскому камланию<sup>19</sup>. *Фолбин* Фариштамо (к. Ёри), к примеру, в необходимых случаях предписывает своим пациентам шаманские процедуры, выполняемые не ею самой (как несведущей в этой области), а профессиональными *бахши*. Для этого она часто направляет людей к шаманам-*бахши* в кишлаке Чорбог (долина Магиан-дарьи). По имеющимся в нашем распоряжении данным, лечебный обряд, выполняемый «гадалкой», не сопровождается игрой на бубне, что характерно для шаманского сеанса. Свидетельством различий в обрядовых действиях *фолбин* и *бахши* является неодинаковое словоупотребление. Так, на местном языке при упоминании о шаманском камлании (*бахшиги*) употребляется глагол *кардан* («делать», «выполнять», «устраивать»). Что касается гадательных действий, то они предполагают глагол *андохтан* со значениями «стелить», «расстилать»; «устраивать гадание». По-видимому, особняком стоит обряд, обозначаемый тюркским словом *кайтарма* (тадж./перс. *балогардон*, иногда — *алоугардон*), смысл которого состоит в отвращении (возвращении, отвороте) негативных последствий сглаза или порчи и направлении их к истокам, откуда они происходят. В этом случае целительница, как и *фолбин*, называющая себя *ходжатбарор* (в противоположность «гадальщице»), использует бубен (опыт Марьямбону, г. Душанбе).

В плане профессиональной деятельности человека, практикующего *фол*, можно называть терминами «гадалка», «ясновидящая», «провидец», «экстрасенс», «сенситив»; они выполняют также функции врача хворей, лекаря. Об их профессиональной деятельности можно судить и по тому, что они занимаются в большей степени установлением источников происхождения «черной полосы» (включая болезни) в жизни человека и назначением необходимых приемов и процедур; дополнительно осуществляют



своеобразную провизорскую деятельность. Непосредственно с лечебной практикой, которой занимаются знахарки, приглашаемые на дом *фолбины* связаны лишь в особых случаях.

Знахарки, как мы пытались показать, обычно оперируют магическими средствами. Это характерно и для *биби*-«книжниц» (духовных руководительниц ритуалов дней вторника и среды), которые выполняют соответствующие обряды, так сказать, по писанному, т.е. на основе готовых (в книжном виде) текстов. Если посмотреть на деятельность *фолбин* под углом зрения практикуемого ими, к примеру, врачевания, то можно заметить, что они соединяют черты как рациональных, так и иррациональных приемов и процедур, синтезируют элементы метафизических (магических) и доступных опыту принципов. По этому признаку мы вполне можем называть этих «гадальщиц», мало похожих на обыкновенных людей, *фолбинами-табибами*, т.е. провидцами (ясновидящими)-врачевателями (этнотерапевтами). Упоминавшаяся Фариштамо себя так и называет — *фолбинитабиб*; это наименование приходилось слышать также от местных жителей. Представляется, что людей этой специальности можно называть и лекарями. Так или иначе, сфера их «гадательной» деятельности во многом напоминает поликлиническую, поскольку, как уже упоминалось, своих пациентов они принимают в основном в отдельном помещении у себя дома.

Основное в профессии «гадальщиц», как считают местные жители, которые обращаются к ним, — установление происхождения болезней. Существует убеждение, что возникновение болезни связано не только с объективными факторами (например, со старением организма), но и с субъективными. В первом случае человек становится объектом медицинского исследования и, соответственно, лечения, во втором, когда болезнь наслана извне, средства официальной медицины оказываются неэффективными. Тогда люди обращаются к *фолбин*, исполняющей функции врачевателя именно второй (внедренной) формы заболевания. Считается, что «гадальщицы» — эта особая категория людей, наследовавших от природы психотип сверхчувствия и благодаря этому наделенных особым даром прозрения. Это люди, о которых говорят «не от мира сего». У них якобы врожденное сверхзнание, которое придает им особую магическую силу. По поверьям, они обладают таинственной способностью выступать посредниками между миром небесных сил (маскулинных *бобо* и феминных *момо*<sup>20</sup>), видимых только им, и миром людей, выполняя своеобразную переводческую функцию. По мнению Фариштамо, браться за лечение того или иного пациента или не браться, зависит не от нее самой, а от воли ее небесных покровителей. Их согласие — гарантия успеха в исцелении; несогласие *бобо* и *момо*, наоборот, говорит об отсутствии шансов на успех. Все это свидетельствует о том, что для местного населения *фолбин* олицетворяют фигуру, занимающуюся особой разновидностью ясновидения, граничаще-

го с практикой корректирования сознания людей с целью устранения «черной полосы» в их жизни.

Люди, с которыми приходилось беседовать относительно профессиональной деятельности *фолбин*, высказывали мнение, что «гадательницы» наделены даром служить проводником некоего волшебного света, как в зеркале отражающего чудесные образы их неземных *бобо* (*пиров*)-покровителей и *момо*-покровительниц. Этим зеркалом, насколько можно судить, наблюдая работу *фолбин*, служат ладони рук и мусульманские чётки-*масбех* (опыт Фариштамо) или две глубокие фарфоровые чаши с водой в одной и ватой в другой (практика Мехринисо, к. Суфиён). Во время гадания или диагностирования болезни, избрания тактики врачевания и вообще в процессе выполнения обряда «гадания» (независимо от его направленности) Фариштамо смотрит на ладонь своей руки, а Мехринисо взирает в указанные чаши на полу перед собой. Если присмотреться к характеру действий *фолбин*, вдумываясь в тональность и смысл произносимых ими слов и выражений, то возникает ощущение, что они каким-то образом общаются со своими небесными покровителями и патронессами, получая от них как от небесной инстанции какие-то указания или знаки. Подаваемые сверхэмпирическими силами таинственные (для непосвященных) знаки транслируются «гадальщицами» таким образом, что получают форму, например, диагностики хвори, ее этиологии и, естественно, соответствующих назначений. Интересно, что Мехринисо в процессе работы с пациентами, глядя в одну из двух глубоких фарфоровых чашек, часто произносит: *гуям-ми, нагуям-ми?* («Сказать ли мне, не сказать ли (пациенту)?»). Наблюдателю кажется, что *фолбин* общается с каким-то персонажем, который находится в границах очерченного ею пространства между небом и землей; он видим только ей, для непосвященных он остается за кадром. У О.А. Сухаревой мы находим сообщение, согласно которому в Самарканде шаманка, обращаясь к своему духу-покровителю, говорила: «Скажи правду, Зангуль, не делай меня лгуньей, Зангуль»<sup>21</sup>. По этим деталям «гадательницы» предстают не только как ясновидящие, но и как *яснослышащие*. *Фолбин* Фариштамо говорит, что у нее 7 чистейших/праведнейших (*нок*), 13 шариатских (канонических) покровителей-*бобо* и 41 покровительница-*момо* (заметим, что все числа, которыми оперирует *фолбин* в данном случае, нечетные). К этим сверхсилам (как к духовной опоре), избравшим ее для деятельности *фолбин*, она обращается во время выполнения обряда. При наблюдении за работой Мехринисо, когда она, глядя в указанные чаши, диагностировала болезнь пациента, говорила о ее происхождении и делала соответствующие назначения относительно средств лечения, автору невольно вспомнился *бейт* («двустиишие») знаменитого поэта-мистика Хафиза:

*Ма дар нийале 'аксе рохи йар дидеим,*

*Эй бихабар аз лаззати шорби модами ма.*

Мы в пиале отражение лика возлюбленной узрели,  
Эй, несведущий в наслаждении (которое) мы испытываем  
от постоянного опьянения вином.

Возникает ощущение, что двустишие средневекового поэта представляет собой отражение практики *фола* в поэтической форме. Такая ассоциация не лишена оснований. Как известно, в шиитской среде (например, в Иране) до сих пор существует практика гадания (перс. *фал*) по бейтам Хафиза. Обращает на себя внимание лексика поэта (*пийале*, *йар*, *шорб*): она как будто выражает реалии пограничной с профессиональным *фалом* зоны. Возьмем слово *пийале* («чаша»), которое упоминается в первой *мисре* («строка») *бейта*; на мой взгляд, его можно интерпретировать как синоним упоминавшегося выше слова *коса* («глубокая чаша») из интересующей нас «гадательной» практики. Между прочим, среди предметов, необходимых самаркандской *фолбин* для выполнения обрядовых действий, А.Л. Троицкая называет *пиалу* с водой (она — слева от *фолбин*) и *косу* (справа)<sup>22</sup>. Ниже мы увидим, что *пиала* присутствует также в обрядовых предметах *фолбин* Фариштамо. Другое слово, которое употребляет Хафиз, — *йар*<sup>23</sup> — по-видимому, является образом *пира* — духовного покровителя поэта. Слово *шорб* во второй строке *бейта* — скорее всего олицетворение мистического *хала* — экстатического состояния (транса, отрешенности), в котором пребывают шаманы в разных традициях во время камлания; нечто подобное присуще и *фолбин* во время сеанса «гадания». Конечно, от поэта-мистика описания точных этнографических реалий ждать не приходится. Тем не менее поразительное совпадение поэтических образов, созданных Хафизом, с техникой выполнения обряда *фолбинами* и состоянием экстаза (*хал*), в котором они пребывают во время сеанса *фол*, наводит на мысль, что эти образы взяты поэтом не из метафизического «гадания», а из реальной (земной) «гадательной» практики.

Дар провидения, которым обладают *фолбины*, позволяет им братья за исцеление болезней, происхождение которых связано с так называемым 'илмом. Арабское слово 'илм в лексике современных таджиков означает «знание». Но в терминологической номенклатуре традиционной знахарской практики оно имеет значение «знание, обращенное во зло», и в этом качестве выступает антиподом рационального знания, становясь синонимом слова *джоду* или *сихр* («колдовство», «ворожба», «чародейство»). В отношении человека, который занимается колдовством, говорят *джодугар* («колдун», «ведьма», «чародей»). Если *фолбины* — женщины, то *джодугар*'ами могут быть по преимуществу мужчины. *Джодугары* «как слуги дьявола» противостоят *фолбинам*. «Гадательные» приемы и процедуры по «удалению» из организма человека *джоду* называются *джодугири*. По

словам Фариштамо, у колдунов нет ни *пиров*, ни *момо*. Она говорит: «*Уно хам бало мекунад, хам батар, хам сихр мекунад, хам джоду*», т.е. «они и беду насылают на человека, и несчастье, и ворожат, и колдуют». Приходилось слышать, что колдуны и ведьмы свои колдовские рецепты черпают в том числе из средневековых руководств на основе арабской графики. Они якобы содержат формулы, а также описания ритуалов, носящих заговорно-заклинательный характер. С помощью слов и действий заклинатель оказывает влияние на чужую волю: используя вербальные или обрядовые компоненты, он конструирует модель, направленную на реструктуризацию, иначе говоря, пересоздание линии жизни объекта заговора, из-за чего происходит некая нежелательная инверсия в его физическом и эмоциональном состоянии.

Люди, владеющие техникой *'илм*, обычно скрывают (по крайней мере, не афишируют) свою колдовскую деятельность, в основном из-за негативного отношения ислама к этой практике. Но отдельные люди обращаются к ним и, бывает, за определенное вознаграждение «заказывают» внедрение в тело и душу «нехорошего однообщинника» всевозможных форм поражений (подобных тем, которые на языке энергоинформационников называются энергоинформационными поражениями). По поверьям, приемы, которыми владеют *джодугары*, могут наделать много бед. Они истощают энергетику человека, блокируют его социальную активность; колдуны в состоянии зомбировать «нехороших», закрывать им путь к карьере, ограничить функции их половых органов и т.д. Ганс Бидерманн сообщает, что «у многочисленных экзотических народов существует вера в ведьм и убеждение в демоничности определенных женщин, которых считали способными к <...> превращению мужчин в импотентов (например, посредством своего снабженного зубами влагалища»<sup>24</sup>. Как уже говорилось, согласно поверьям таджиков, когда сглаз или порча «входит» в человека, рациональная (современная) медицина бессильна удалить ее из организма. Тогда люди прибегают к помощи *фолбин*, что отчетливо видно по очередям перед дверьми их помещений для приема посетителей<sup>25</sup>. Большинство местного населения верит, что предписания и соответствующие целительские назначения *фолбин* в состоянии нейтрализовать, точнее, «развязать узлы, завязанные колдунами и ведьмами».

Переходим к числовым программам в «гадательной» технике. Практически любое предписание, прием или гадательное действие *фолбин* основано на оперировании числами не как арифметическим рядом, а в их символическом выражении. Описание многообразия «гаданий» с использованием символических чисел заняло бы значительный объем. Это легко объяснить: сколько обращений жителей к *фолбин*, столько же и индивидуальных рецептов, а в приемные дни к каждой из них обращаются минимум два десятка людей. Однако при всем многообразии назначений можно увидеть определенную закономерность. Она выражается в бесконечном варьирова-

нии *фолбинами* одних и тех же, по преимуществу нечетных, чисел. Чаще используются числа «3» и «7», иногда «21» или, реже, «41». Проиллюстрируем это на одном достаточно тривиальном примере, который касается набора символических чисел в конкретных «гадательных» предписаниях неоднократно упоминавшейся Фариштамо. Речь идет об обрядах по удалению последствий применения *'илма* (знания, обращенного во зло). В сущности, это общее место в предписаниях (и/или действиях) «гадальщиц», особенно когда дело касается врачевания заболевания. Понятно, что и здесь средства и методы анти-*'илма* (антиколдовства) могут быть совершенно разными, поскольку они зависят от ряда причин, например, от вида внедренного колдуном поражения и, соответственно, подачи индивидуальных рецептов сверхэмпирическими покровителями (*бобо, момо*) конкретной *фолбин* по противодействию козням злонамеренных сил. В любом случае, соответствующие назначения связаны единством нумерологических (числовых) программ.

Сначала несколько слов об одном довольно курьезном случае. Среди многочисленных клиентов Фариштамо, ожидавших приема, я обратил внимание на единственного представителя мужского пола. Им был по виду местный житель 45–50 лет в городской (европейской) одежде. В разговоре за чаем, который предложили нам родственники Фариштамо в отдельной комнате, выяснилось, что он таджик, вот уже несколько лет живет в одном из городов в верхнем Поволжье. Жена — русская. От этого брака у них есть взрослый сын, который имеет слабое здоровье. Узнав о *фолбине* Фариштамо во время пребывания на родине, он решил воспользоваться случаем и обратиться к ее помощи, имея на руках лишь фотографию сына. Выходит, *фолбин* способна проводить диагностику и устранение энергoinформационных поражений также через фотоизображение, т.е. путем дистанционного контакта. Это обстоятельство чрезвычайно меня заинтересовало. Поэтому я приложил некоторое усилие, чтобы быть, с исследовательской целью, допущенным к приему «гадалкой» отца заочного пациента. По-видимому, в практике Фариштамо случай был несколько необычный. Это было заметно по тому, что она не сразу согласилась на просьбу. Таким образом, на этих страницах речь идет об исследовании «гадалкой» по фотографии молодого человека христианского вероисповедания, родившегося от смешанного (таджикско-русского) брака, а также о получении ею соответствующих рецептов сверхсильных покровителей.

Как выяснилось, причина болезни была связана с *'илмом-колдовством*. Диагноз — ограничение функций позвоночника, вызывающее длительные сильные боли, перемещающиеся по всей спине и тазобедренной области. Отец заочного пациента подтверждает достоверность диагноза. Смыслом исцеления является устранение вредного воздействия *'илма* и, таким образом, восстановление нормальной функции позвоночника. В профессии *фолбин* анти-*'илм* — самая трудная задача, поскольку, как они говорят,

«камень растворяется в организме, а *'илм* — нет». Далее «гадальщица» поясняет, что причиной расстройства здоровья молодого человека стало внедрение в него поражения типа порчи (*джоду*) с использованием заговоренной пищи. Программа противостояния козням злых сил предполагает осуществление длительных целительных мер. Но положение осложняется тем, что между *фолбин* и пациентом лежит расстояние в несколько тысяч километров. Кроме того, пациент — материалист, скептически относящийся к методам исцеления на основе гадательной практики. Как пояснила Фариштамо, в подобной ситуации возникает необходимость врачевания молодого человека в два этапа. На первом этапе нужно «вдохнуть» в него *ихлос* («искренняя вера») в эффективности гадательного метода лечения и лишь затем взяться за его исцеление, т.е. за удаление вредного воздействия колдовства из его организма. Вообще, *фолбины* убеждены, что без *ихлоса* со стороны пациента по отношению к методу лечения на основе *фол* достижение результата невозможно, особенно когда речь идет о лечении болезни, причиной которой является *'илм*. Они говорят: «*Ихлосу халос*», т.е. «По искренней вере и исцеление». Поставленная задача определяет объемы назначений и методику их выполнения в течение первых 40 дней. Избранный на этом этапе трехчастный метод предусматривал выполнение ряда сначала заочных (значит, иррациональных) мер, затем, сочетания контактных и бесконтактных (в контактной среде) способов оказания «гадательного» воздействия на его организм.

При бесконтактном способе, с учетом дальности расстояния между *фолбин* и пациентом, предписывались направленные заочные манипуляции (часть манипуляций выполняется самой «гадалкой», другая часть — родителем молодого человека). Выполнение назначений второй группы было предписано родственникам (без участия *фолбин* и юноши), но уже в контактной среде, т.е. в домашней обстановке, заочного пациента. Непосредственно контактный метод (это уже третья группа назначений) представляет собой действия и приемы, прописанные как процедуры. На этом этапе способы воздействия на организм обретают черты рациональности. Основной компонент рецептов для этого этапа — использование препаратов, получаемых на основе весьма сложного смешения масел и жиров растительного и животного происхождения. Они предназначаются для растирания по строгой схеме по поверхности тела в больных областях.

Необходимо подчеркнуть, что каждому из трех этапов лечения предшествует ритуальное зажигание трех восковых свечей.

Начинаем с назначений и процедур первой группы, т.е. тех, выполнение которых происходит без участия пользователя в условиях, как уже говорилось, большого его удаления от *фолбин*. Для этого Фариштамо соглашается переехать на несколько дней в семью, где остановился приезжий. Необходимо еще раз подчеркнуть, что излагаемые ниже приемы и процедуры призваны способствовать преодолению «материализма» в сознании паци-

ента и появлению в нем веры в действенность исцеления с помощью гадательной практики. Разумеется, что появление веры в действенность лечебного *фола* предполагает ощущение пациентом реальной пользы от применения назначенных для данного этапа процедур. В любом случае, для нас это попытка в меру сил и возможностей проследить функции свечей в сочетании с числовой динамикой в данной программе (*ихлоса*). То, что числа представляют собой ядро гадательных рецептов и приемов, в этом можно убедиться уже с первых предписаний «гадалки».

В первый день Фариштамо начала с того, что поставила около себя три предмета — глубокую фарфоровую чашу (*коса*) с мукой и две *пиалы* с солью и рисом в каждой. В чашу с мукой воткнула три восковые свечи и, предварительно прочитав молитву, зажгла их. Потребовалось, кроме того, три куриных яйца и три дополнительные пиалы. В каждую пиалу она разбила по одному яйцу, опустив в них только белок (желток остается в яичной скорлупе, и через три дня все три желтка должны быть зарыты в землю под фруктовым деревом). При последующих действиях содержимое этих пиал выливается в стеклянную банку и размешивается. В дневное время банка выносится из помещения и ставится на три дня на солнце.

Другой, особый вид процедуры состоит в том, что в банку с водой опускаются семена, полученные от трех цветов ромашки. Спустя три дня после того как банка простояла на солнце на подоконнике, вода перед заходом солнца была вылита под яблоню, а небольшой ее остаток вместе с семенами — под кустик ромашки. В «третий день по субботе» (так с тадж./перс. языка переводится название вторника) три капли яичного белка выливаются из этой банки в потоки реки Зеравшан, на некотором удалении от которой находится родное селение *фолбин* — Ёри. Следующее действие состоит в том, что зажигается вторая свеча и в банку с остатком яичного белка закапываются семь капель горячего воска. В следующий вторник («третий день по субботе») содержимое банки в виде смеси яичного белка и горячего воска выливается в Зеравшан (банку полагается сохранить, чтобы она не разбилась в бурном течении; это считается плохим предзнаменованием). Через три дня после начала обрядовых действий туда же высыпается по две (из трех) части упоминавшейся муки и соли. Относительно остальной (третьей) части соли *фолбин* распорядилась зарыть ее под фруктовым деревом. К остатку (третьей части) муки добавляются еще две равные доли, месится тесто на молоке, из которого пекутся два хлеба. Их съедает родитель пользователя. Что касается риса, то он полностью достается птицам.

На этом этапе отцу заочного пациента предписано совершить *зиёрат* (букв. «ритуальное посещение») родника *нийат* (букв. «намерение», «цель») в районе кишлака Мазари Шариф, взяв с собой семь штук жертвенных стеклянных бусинок синего (*кабут*) цвета. Их следует бросить в родник<sup>26</sup>. Заслуживает упоминания такая деталь. Узнав о намерении отца молодого человека совершить паломничество к мазару Хазрат Султана, (по

преданию, одного из сподвижников Пророка Мухаммада) в Кулябской области, Фариштамо настоятельно рекомендовала ему купить кусок материи бязь (*суф*) длиной в рост сына. Купленная ткань была разрезана на 40 лоскутков. 33 из них *фолбин* оставила себе, сказав: «Они будут находиться у меня в *чиллахоне*». Остальные семь полосок предназначались для привязывания к ветке какого-нибудь дерева на территории мазара Хазрата Султана. Это, по словам Фариштамо, должно способствовать появлению *ихлоса* к применяемому методу.

В перечне заочных обрядовых действий, которые подлежали выполнению в условиях неконтактной (с пользователем) среды, была еще одна операция. Она состояла в том, что на трех заговоренных куриных яйцах «гадалка» написала какие-то слова на основе, как она сказала, арабской графики, только в обратном направлении (не справа налево, как это принято в арабском письме, а наоборот, слева направо). Затем она завернула каждое яйцо по отдельности в бумагу и велела: «Одно, не разворачивая, бросить в реку Зеравшан, второе, по пути возвращения к родителям (юг РТ), — в Варзоб-дарью, а третье, не заезжая домой, — в Волгу».

Вот, собственно говоря, все, что можно сказать о приемах и действиях, выполненных либо самой Фариштамо, либо отцом заочного пользователя. Разумеется, что в анализируемом явлении нас больше интересует вопрос, связанный с числовыми программами, иначе говоря, то, как числа благодаря своей магической нагрузке становятся основным смыслом обрядовых действий. Поэтому детали тех или иных приемов «гадалки» или ее предписаний, требующих отдельного рассмотрения, остаются за рамками данного изложения. Мы видим, что в приемах и рецептах первой из трех обозначенных выше групп явно доминируют нечетные числа. Особенно динамично число «3» (в общей сложности — 13 случаев оперирования им), на втором по частоте месте — «7»; по одному разу — «33» и «41». В процессе изучения работы Фариштамо с ее клиентами я спросил молодую «гадалку» (ей 21 год), почему в приемах и назначениях она часто применяет число «3», на что она ответила: «Потому, что число «3» — нечетное». Выдержав небольшую паузу, я продолжил: «Число «5» тоже нечетное, но вы им не оперируете!». Она, уставившись на четки, лежащие перед ней на столике, спокойно ответила, что числа — это не ее выбор, они диктуются сверху — ее *бобо* и *момо*.

Проанализируем третью часть «гадательных» назначений. Их выполнение происходит в контактной с пользователем среде, но без его участия. Началу лечебных действий этой части схемы, как и в двух предыдущих случаях, предшествует зажигание трех заговоренных Фариштамо восковых свечей и трехкратное чтение отцом коранической *сурь* «ал-Ихлас» («Очищение» веры). После этого «гадалка» просила принести не бывшее в употреблении (в фабричной обертке) туалетное мыло и семь иголок (*сузан*). Из ее пояснений следовало, что каждый день в течение семи дней в мыло



нужно втыкать по одной игле. Воткнув последнюю, седьмую, иглу, мыло следует оставить в таком виде на три дня. По истечении этого срока иглы вытащить из мыла, отнести их на перекресток и незаметно для прохожих выбросить. Перекресток следует выбрать в стороне от обычных путей движения клиента, т.е. такой, которым он не пользуется. Мыло понадобится для последующих действий.

Сходным образом предписывалось использовать семь бритвенных лезвий (*алмос*). Их следует разложить под матрацем там, где находятся ноги больного. В течение семи воскресений нужно доставать по одному лезвию, разломить его на четыре части, отнести на перекресток и выбросить, произнося про себя (в русском переводе): «Пусть болезнь будет разрезана!». Следующее действие связано с фотографией заочного пациента. Ее нужно распечатать в семи экземплярах. Они распределяются следующим образом: четыре из них остаются у *фолбин* для ночных молитв за здоровье, а три — у родителя, для того чтобы вложить их в *Инджил* («Евангелие») по одному экземпляру через каждые семь страниц священного текста и вешать его на стену, внешняя сторона которой обращена к восходу солнца (до этого Евангелие в течение трех ночей кладется под подушку отца). На стену в сторону Мекки, куда обращаются мусульмане во время молитвы, нужно повесить Коран. Евангелие должно висеть в течение сорока дней, а Коран на один день больше. Если в это время пациент уедет куда-нибудь, скажем, в командировку, книги должны быть сняты со стен и возвращены на книжную полку.

Из назначений, носящих магический характер, отметим также окуривание зажженным в совочке *испанд'*ом (дикой рутой). Эта операция выполняется семь вечеров начиная со среды (*чоршамбе*) на четверг. Из сказанного относительно гадательных назначений этой группы явствует, что на этой стадии значительно возрастает активность магических функций числа «7»; оно на два пункта опережает тройку (пять операций). Далее следует числовой код «4» (два случая). Очевидно, к нему следует прибавить и представления о перекрестке как универсальном символе целого ряда четырехчастных структур. Числовые коды «40» и «41» (ср. продолжительность времени, в течение которого Коран и Евангелие должны висеть на стене) применяются по одному разу.

По количеству операций, рецептов и соответствующих им процедур наиболее насыщена числами третья часть общей схемы лечебных обрядов. Эти действия и приемы достаточно сложны. На завершающем этапе пациент, как было сказано выше, становится объектом направленного воздействия. Одно из его звеньев — приготовление трехчастной растительной смеси. Это — 7 толченых головок опийного мака, а также семена кориандра (*сиёхдона*) и наркотической конопли (*кукнор*), полученные из 7 коробочек одного и того же количества другого растения. Такую смесь пациенту

надлежит принимать внутрь 7 раз в утреннее время, запивая ее водой и находясь в постели от трех до семи минут после приема.

Центральное место в этнопровизорских действиях Фариштамо занимало приготовление трех групп многокомпонентных препаратов из масел и жиров растительного и животного происхождения. Они, повторим, предназначались для растирания тела больного. Главной из них была смесь, которая готовилась в три этапа, с интервалами в течение 7 дней. На первом этапе в *тиале* смешивались 7 небольших порций медвежьего (*хирс*), барсучьего (*сугур*), собачьего (от собаки местной породы) и говьяжьего жиров, а также облепихи (*ангак*), оливкового (*зайтун*) масла и масла дикого миндаля (*бодоми кухи*). Вторая часть смеси включала комбинацию (также из 7 наименований) жидкого лошадиного костного мозга, лошадиного и собачьего («русской» породы) жиров; растительные масла в этом составе были представлены оливковым, подсолнечным и персиковым маслами, а также облепихой. В третий состав входили барсучий жир, облепиха и масло дикого миндаля, всего три наименования. Таким образом, в составе смеси первой группы в общей сложности были задействованы 18 смешанных в стеклянной банке ингредиентов (с учетом кратности операций с ними). Этот состав должен простоять в дневное время на солнце 40 дней, после чего его можно использовать для растирания тела от колен до шейного отдела. Продолжительность процедур минимум 7 дней, максимум 40 дней. Процедуры выполняются перед сном матерью пациента. При этом он находится в постели. Им предшествует трехкратное чтение отцом больного уже упоминавшейся суры «ал-Ихлас»; мать при этом поминает Иисуса Христа, прося его об исцелении сына. После каждой процедуры утром пользователь принимает горячий душ. Для мытья тела используется упоминавшееся выше позитивно заговоренное мыло. В течение первых трех дней мытье тела завершается обливанием головы (примерно 7 столовых ложек) заговоренной «гадалкой» водой, простоявшей 40 дней; одновременно на плечи льется процеженный отвар дикой руты (*эспанд/испанд*).

Состав второй группы включает 7 капель (*чакра*) жидкого лошадиного костного мозга, 3 капли лошадиного жира, 3 капли масла дикого миндаля и одну каплю облепихи. Он тоже предназначен для растирания указанных областей поверхности тела в том же режиме в течение трех дней. Третий состав (жировой) состоит из трех компонентов: змеиного, барсучьего и говьяжьего жиров. Он применяется для растирания областей тела от запястья левой руки (по внутренней стороне), через спину и плечи, до запястья правой руки пациента. Продолжительность процедур — три дня, по одному разу перед сном. Если многокомпонентным составом растирает больные участки тела мать, то составами второй и третьей групп оперирует девушка (не состоящая в браке). Она также обращается к Иисусу Христу, прося его об избавлении тела пользователя от боли.

Последовательность применения масложировых препаратов для растирания Фариштамо разъясняла таким образом, что сначала отпускаются три процедуры с использованием состава первой группы. Как уже говорилось, растирания выполняются матерью. После этого мать отстраняется от участия в лечении на три дня. В это время в процесс врачевания включается девушка, которая использует состав второй группы. Затем очередь вновь переходит к матери, которая оперирует «своей» многокомпонентной смесью по одному разу в течение трех дней, после чего за дело снова принимается девушка, которая выполняет процедуры, используя смесь уже третьей группы. Продолжительность этих процедур тоже три дня. Участие девушки в процессе выполнения процедур на этом завершается. Далее функции исполнителя лечебных действий возвращаются к матери, которая завершает предписанные процедуры. Из разъяснений «гадалки» также следовало, что прежде чем начинать растирать больные участки тела, нужно их немного «разогреть» путем трехкратного придавливания (с небольшими интервалами) фалангами трех пальцев обеих рук. В период контактных процедур больной должен носить белую майку или футболку, постельное белье также должно быть белым.

В ряду описанных контактных назначений были еще два предписания. Одно из них сводилось к тому, что в течение трех дней по три плода каштана, который «гадалка» определила как эзотерическое дерево пациента, следует окунать в оливковое масло и проводить ими поочередно по позвоночному столбу. Согласно второму назначению, листья подорожника (*барги зурф*) нужно слегка пропитать теплым оливковым маслом, положить их на позвоночник, закрепив с помощью марли, поверх натянуть майку (футболку) и лечь спать. Утром принять теплый душ.

Мы видим, что на завершающем этапе гадательных лечебных действий, призванных заставить пациента поверить в эффективности метода *фола* (разумеется, это возможно при наличии позитивных результатов), числа «3» и «7» сохраняют главенствующую роль. Трижды фигурирует число «4». Два раза — «40», по одному разу — «18» и «41». В сценарии лечебных действий сохраняет свою значимость и перекресток.

Из изложенных данных явственно вытекает, что лечебная практика (гадательные и магические способы противодействия сглазу и порче) в таджикской среде, несмотря на определенные схожие черты с шаманством и знахарством в форме *обу алас* («вода и окуривание»), представляет собой особое явление культуры. Здесь важно отметить, что эта сфера, пожалуй, яснее, чем шаманство, показывает специфику нумерологических программ как ядра обрядовых действий. О том, что динамичность оперирования числами в «гадательной» обрядности, которая обретает все большую популярность в нынешних условиях РТ, принимая публичную форму, носит характер программы, свидетельствует обращение *фолбин* к преимущественно нечетным числам «3» и «7» как к постоянным доминантам. Заметим,

что целительные программы с использованием преимущественно нечетных чисел являются обычными также в практике целительниц, которые специализируются в области *кайтарма* («отвращение», «отворот», «отговор») внедренных негативных программ — сглаза, порчи и проч. В-первых, сам обряд выполняется в три сеанса; дни недели — обычно вторник, пятница и воскресенье. Программа каждого сеанса, наряду с прочими, предполагает зажигание 7 свечей, оперирование 7 иголками (всего, по итогам трех процедур, используется 21 свеча, 21 иголка), 7 кусков материи разных расцветок, которые в одном и том же (количественном и цветовом) составе присутствуют на всех трех стадиях выполнения обряда. Нечетная нумерологическая специфика характерна также для шаманских действий.

Наряду с *фол* у оседлого населения Центральной Азии существует другая форма традиционного женского знахарства. Она представляет собой особый вид врачевания, которое именуется *обу алас* (компонент *об* значит «вода», а *алас*, видимо, связан с огнем, скорее всего, в форме окуривания). Записи по данному сюжету произведены нами в 1993–1995 гг. в кишлаке Гусар на Зеравшане. Я приведу их в сокращенном варианте, выделяя лишь те детали, которые имеют отношение к числовой символизации в этой сфере.

При врачевании заболеваний, которые знахарки этой категории (*кампири табиб* — букв. «бабка-целительница») относят к категории вредного воздействия *сукк* («сглаз», «зависть»), в частности заболеваний желудочно-кишечного тракта, берут три порции муки и золы — одну пригоршню муки и две пригоршни золы (можно наоборот — две пригоршни муки и одну пригоршню золы) — в трех домах-усадебках (*хаули*) при условии, что в этих домах супруги живут «единожды заключенным браком» (*якникоха*), т.е. без разводов или повторных браков. *Кампири табиб* стелет на пол кожаную или иную матерчатую скатерть (*сурфа*), над которой обычно просеивают муку для приготовления теста. На *сурфу* укладывают довольно массивную обтесанную доску на невысоких ножках (*тахти ош*), которая в быту применяется для раскатывания на ней теста. Смесь муки и золы с помощью сита (*элак*) просеивается на *тахти ош*. Затем *кампир* (бабка) берет нож и проводит им косые линии по поверхности доски, сначала справа налево, а потом слева направо. Пересекаясь, линии образуют ромбы. После завершения этой операции доска (лицевой стороной) прикладывается к области живота больного<sup>27</sup>. Это действие повторяется три раза. При этом знахарка едва слышным голосом проговаривает: «*Хафт пири комил, хафт пири пок ёри дехан/д*» («Семь совершеннейших *пир*'ов<sup>28</sup> и семь чистейших *пиров* да пусть помогут»). Затем на чистом совочке сжигается пучок соломы, собранный на перекрестке улиц (*чорраха*). Во время собирания соломинок врачевательница едва слышным голосом произносит сакральные сентенции, которые в русском переводе звучат так: «Начало (бытия) — Бог, конец (бытия) — Бог, проявление (всего) — Бог, воплощение чисто-

ты — Бог; ниспосылающий болезни — Бог, ниспосылающий исцеление — Бог, ниспосылающий средство исцеления — Бог; Бог да пусть даст средство для его (называется имя больного) исцеления!». К собранной соломе добавляются сухие ветки руты (*испанд*, он называется также *хазориспанд*). Когда солома и рута разгораются, знахарка три раза обводит ими над головой больного (этот компонент обряда именуется *алас*). После завершения этой части процедуры пепел от сгоревшей соломы и *испанда* выбрасывают в канавку с проточной водой. Затем знахарка начинает оперировать водой. Она три раза черпает рукой воду из фарфоровой чашки и «бросает» ее через свое плечо. На следующем этапе врачевания знахарка три раза опрыскивает лицо больного водой, черпая ее рукой из той же чашки. Следующее действие — трехкратное опрыскивание его тела спереди, а затем сзади. Сумма чисел «3» в применении к непосредственному воздействию знахаркой на больного в данном контексте равняется 12 ( $3 \times 4 = 12$ ).

Возможен и другой вариант этой процедуры. Больному предлагается, упираясь руками и ногами в пол, трижды коснуться животом поверхности указанной доски. Эти касания сопровождаются трехкратно в интенсивном режиме произносимым знахаркой словом: «*Ауф, ауф, ауф!*» («отпущение/разрешение от боли»). По завершении этой части процедуры смесь муки и золы стряхивают на скатерть-*сурфу* и высыпают в канаву с проточной водой. При этом *кампири табиб* нашептывает сакральные формулы, которые в переводе на русский язык звучали бы так: «(Бог) да пусть даст развязывание (узла), духовные наставники да пусть помогут, святая пра-мать (*момо*) Хавво (библ. Ева), *биби* (букв. «бабка»; здесь — «святая», «покровительница») Халича<sup>29</sup>, *биби* Фотима, *биби* Зухро<sup>30</sup> и *биби* Кибриё (?) да чтобы помогли. Бог да пусть даст развязывание!».

Следующая часть сеанса называется *алоу хас* («огонь и соломинки»). Берутся пучок сухой руты, несколько соломинок, собранных на перекрестке, и ветка ивового дерева. Все три элемента складывают вместе и разжигают на чистой земле. Когда огонек разгорается, знахарка подносит к пламени предварительно приготовленные три (по другой версии — семь) лоскутка тканей разных расцветок и опускает их концами в огонь, держа правой рукой за противоположные концы. Концы лоскутков, опущенные в огонь, начинают тлеть, и ими врачевательница обводит голову больного три раза. Окуривание сопровождается нашептыванием *кампири табиб* заклинаний. В них с просьбой о помощи для исцеления она обращается, в частности, к мусульманским пророкам (*хазрат*) Довуду (библ. Давид), Сулаймону (Соломон), святому Гаус-ул-А'заму<sup>31</sup>, к сорока праведным мужам (*чилтани пок*), сорока праведным девушкам (*чил духтарон*), к *Шохи Зинда* («Живой царь»), с которым ассоциируется ансамбль мемориально-культовых построек (в основном XIV–XV вв.) в Самарканде, Ходже Мухаммаду Башоро (кн. Бушшор)<sup>32</sup>, Ходже Аламбардор (букв. «Господин знаменосец»)<sup>33</sup>.

Один из вариантов врачевания заболеваний от сукка представляет собой следующую процедуру: на совочке сжигается пучок соломы, собранной на перекрестке. Больному предписывается сначала три раза перешагнуть через пламя огонька (или просто дымящий огонек), а затем три раза обойти его. Следующее действие состоит в том, что он столько же раз (трижды) обходит фруктовое дерево. После этого знахарка три раза обрызгивает пациента водой. Как видно, и в этом случае число «3» фигурирует четырежды, что составляет в сумме 12 действий.

Видно, что цепочка символических нечетных чисел «3» и «7» выступает обязательным условием выполнения процедур традиционной знахарской медицины не только в «гадательной» практике, но и в такой специфической сфере, которая находится в руках бабок, либо накопивших определенные навыки путем наблюдений, либо унаследовавших традицию феминных предков. Отсюда вытекает, по меньшей мере, два вывода. Первый сводится к тому, что актуализация символической тройки в свадебной обрядности таджиков, включая ритуальный костер молодоженов, представляет собой не случайное явление, а выступает неотъемлемой частью традиции оперирования «умными числами» в событиях жизни человека, когда их течение носит осознанный ритуальный характер. Второй вывод повторяет то, о чем я уже много раз говорил в процессе изложения: «гадательная» и знахарская (*обу алас*) практики представляют собой сферы преимущественно женской деятельности. Этим подтверждается факт, что в равнинных районах центрально-азиатской оседлости практически все семейные обряды, связанные с магией огня, являются в основном сферами женской деятельности. Соответственно, исходя из направленности нашего интереса можно констатировать, что все это отражает особенности феминной религиозности в центрально-азиатском обществе.

Конечно, нельзя утверждать, что магия преимущественно нечетных чисел, в особенности «3» и «7», в целительной обрядности представляет собой характерную особенность культуры лишь таджиков. Примеры универсальности символической вибрации указанных (нечетных) чисел в ритуалах можно обнаружить в любой традиции. Ближайший пример — восточные славяне. Как показывает Д.К. Зеленин, число, например, «3» у них было широко представлено в различных сферах обрядности. Раньше в этой среде в случае тяжелых родов, наряду с прочими действиями, носившими магический характер, существовал обычай троекратного обведения роженицы вокруг стола в избе; «иногда мужа заставляют трижды проползти между ногами стоящей роженицы»<sup>34</sup>. В традиционной культуре восточных славян примеры подобного рода не единичны. Они зафиксированы также в свадебной обрядности этих народов. В указанном исследовании Д.К. Зеленина говорится, что у русских, после того как молодожены обменивались подарками, невеста надевала головной убор замужней женщины. Но до этого она должна была трижды бросить его перед собой на пол<sup>35</sup>.

Там же отмечается факт, который символически достаточно созвучен с интересующей нас церемонией обведения будущей супружеской четы вокруг костра. По Д.К. Зеленину, у восточных славян, когда невесту сажают в повозку, чтобы вести ее в дом будущего мужа, последний трижды обходит вокруг повозки и говорит, слегка ударяя невесту кнутом: «Оставь отцовское, прими мое!». Это достаточно любопытное замечание. Оно наглядно демонстрирует, как жених в символической форме очерчивает пределы пространства, которое отныне принадлежит не отцу невесты, а ему в качестве мужа. Такое понимание подтверждает интерпретацию символического смысла обхода новобрачными свадебного костра у таджиков. В связи с зафиксированной Д.К. Зелениным формулой можно сказать, что когда троекратный обход невестой (без участия жениха) костра происходит у дома ее родителей, то это сигнализирует о том, что отныне «она оставляет отцовское, принимает (огонь) жениха». Обход костра молодыми у ворот дома жениха может означать, что новобрачная «уже оставила отцовское, принимает (огонь) жениха». Интересно, что подобные действия связаны с очищающим и провозглашающим началом огня. К тому же подобные акты совершаются троекратно. Можно предположить, что троекратность однородных действий означает их действительность, эффективность и завершенность (в том числе безоговорочность; ср. троекратное произнесение мужем, решившим развестись с женой, мусульманской формулы развода — «*талак*»). Вероятно, это относится не только к женским обрядам, связанным с огнем, включая обряды «гаданья», но и к пониманию кратности церемонии обхода молодоженами свадебного костра.

Наши материалы показывают насыщенность женских обрядов конкретными числовыми программами. Этот факт поднимает проблему специфики символической нумерологии в аспекте именно женской ментальности. На этом основании возникает вопрос, не склонны ли женщины в своем видении мира больше к магии нечетных числовых структур. Решение этого вопроса нуждается в дальнейшем исследовании. Важнее подчеркнуть, что прочность символической нумерологии в общей системе традиционной женской обрядности таджиков представляет собой наглядный пример упорядочения женщинами многообразия явлений организованного мира при помощи символических чисел как инструмента познания. Продолжая исследование темы символических чисел, мы немного изменим угол зрения, предпринимая попытку проследить проявления нумерологической символики в культуре вообще, уже без ее соотнесения с женской субкультурой, хотя в отдельных случаях она будет присутствовать. Это не самоцель. Избранный угол зрения продолжает вести нас по пути уяснения функций числовых рядов в обрядах и ритуалах, конструирование идеологической концепции которых ведет свое происхождение из женской социальной инстанции. Это относимо также к пониманию мотивов числовой гармонизации в интересующей нас церемонии обведения новобрачных вокруг костра

(алоугардон). Не менее важно рассмотрение числовой символики с учетом безусловного интереса, который она представляет для науки. Отсюда и определенное превалирование этого второго акцента в представленном изложении.

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

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

Символическая нумерология в культуре проявляет себя по-разному. В одном случае она отражает отчетливо выраженный очевидный смысл контекста в форме поговорок, например, «один в поле не воин», «Бог любит троицу» и проч. В другом — числа употребляются как набор однородных членов предложения. Примерами этого ряда оперирования числом могут служить как исламская истина, которая впервые была открыта пророку Мухаммаду: «Икра! Икра! Икра!» («Читай! Читай! Читай!»)<sup>36</sup>, так и известные всем призывы Ленина: «Учиться, учиться и еще раз учиться!». Исламская истина и заповедь Ленина нацеливают на необходимость действия. Другими словами, числовая символика проявляется при помощи троекратного повторения одного и того же глагола в контексте предписания авторитета. Русское устойчивое выражение «прошел огонь, воду и медные трубы» создает образ человека. Впечатление создает не число (его предметность остается в тени), а лексико-нумерологическая структура выражения, которая числовую информационную нагрузку проявляет через количество трех однородных членов предложения.

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



Достаточно беглого взгляда, чтобы понять, как числа порой проявляют себя через наши, в данном случае стандартизированные (привыкшие к символизмам), ум и сердце. Примером тому — практика трехлетнего обучения в очной аспирантуре; часто трехчастные кандидатские диссертации, три стадии их рассмотрения, три «первых лица» специализированного ученого совета, заключение трех членов экспертной комиссии, три официальных оппонента по докторским диссертациям, трехчленная счетная комиссия, три рекомендации для участия в том или ином конкурсе и тому подобное. Эти факты, носящие, казалось бы, процедурный характер, красноречиво свидетельствуют о стремлении человека науки к абсолютизации числа «3» как выражения, по А.И. Кобзеву<sup>37</sup>, «золотой середины», формирующей целостность и многосторонность как необходимых условий достижения объективности при принятии решения.

Примеров числовой гармонизации в культурах — великое множество. Некоторые из них приходят на ум безо всякого усилия, например, относительно недавняя практика необходимости наличия трех рекомендаций для вступления в комсомол или в партию, сохраняющая свою устойчивость традиция награждения призами триады лауреатов победителей фестивалей, конкурсов, а также призеров спортивных состязаний, три желания и три испытания сказочных мотивов (ср. также троичность их персонажей), три попытки, устный счет «до трех» (при старте, например, какого-либо состязания) и предупреждениях. К примерам подобного рода относятся государственные флаги (триколор), три ветви власти, триумvirат, «тройка», судившая в советское время «врагов народа», три стороны разбирательства в современной судебной практике и многое другое. Число символических триад практически не ограничено.

Таким образом, при более пристальном взгляде выясняется, что числа, помимо выполнения ими арифметических функций, наполнены знаковым содержанием, тая в себе элементы упорядочивающего начала и, следовательно, определенной мировоззренческой модели. В этом случае числа обретают черты неких мистических сущностей, группируя многообразие предметов и явлений эмпирического и неэмпирического (мифологического) мира по определенным принципам. Тогда возникает ощущение, что источник числовых схем скрыт в области извечного стремления человека (социума) к числам как к божественным сущностям. Еще пифагорейцы исходили из представления о числах как о душе мира; по Пифагору, все в мире есть числа. Согласно этому воззрению, боги использовали числа для управления подвластным им миром. Уже этого достаточно для того, чтобы, не рассматривая философскую концепцию Пифагора более детально, представить себе то значение, которое он придавал числам.

Нумерология как аспект традиционной системы представлений и убеждений представляет собой практически неисчерпаемую тему. Нельзя сказать, что в этнографии это забытая проблема, но и достижения в этой чрез-

вычайно интересной области не слишком велики. Н.Л. Жуковская, посвятившая в своей монографии числу в традиционной культуре монголов самостоятельный раздел, приводит работы зарубежных и отечественных исследователей по данной проблематике<sup>38</sup>. Как видно, этот список не слишком внушителен. К ним можно прибавить литературу по вопросу, которую дает В.Н. Топоров<sup>39</sup>. Этот перечень может быть дополнен некоторыми работами, либо неучтенными В.Н. Топоровым, либо опубликованными после выхода в свет его публикации<sup>40</sup>.

Интересные аспекты данной проблемы отражены в работах А.Б. Островского, в частности, в его монографии, представляющей собой семиотико-нумерологический анализ библейских текстов<sup>41</sup>. Непосредственно к реалиям Центральной Азии относится небольшая публикация автора этих строк<sup>42</sup> и недавно появившаяся интересная работа С.Н. Абашина<sup>43</sup>.

Проблема в том, что исследователи, которые обращаются к этой теме, в подавляющем большинстве случаев ограничиваются рассмотрением универсальных числовых схем, отраженных в мифологических сюжетах в разных религиозных традициях. При таком подходе числа и нумерологические комплексы, представленные в культуре и, следовательно, носящие эмпирический характер, часто ускользают из поля зрения.

Конечно, вопрос о «сакральной математике»<sup>44</sup> в культуре как своего рода аспект зашифрованной информации должен решаться в рамках масштабной работы. Излагаемая небольшая подборка сведений преследует ограниченную цель — показать проявления, главным образом, числа «3» и связанных с ним триад как знаковых доминант в ряде ситуаций, в которых проявляется нумерологическая символика данного числового кода. Бегло коснемся и числа «7». Это важно хотя бы потому, что данный аспект традиционной культуры таджиков до сих пор остается практически не исследованным<sup>45</sup>.

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

Впечатляющую глубину числовых кодов как динамического процесса в культуре можно представить по рассуждениям Мухаммада ал-Газзали ат-Туси. В своей книге «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья») он приводит группу взаимосвязанных троичностей, которые реализуют себя в куль-

туре и обществе. Вот, некоторые из них: «Так же как в основе дольного мира <...> лежат три вещи = еда, одежда и кров, основу ремесел и занятий, необходимых для человека, составляет [тоже] триада: земледелие <...>, ткачество и строительство <...>. Следовательно, появились кузнецы, плотники и пекари». Результатом их взаимодействия «стала потребность в трех видах занятий»: а) занятия политикой и царствованием, б) судопроизводством и управлением и в) занятия правоправедением. Продолжая свои рассуждения, мыслитель подчеркивает, что еда, одежда и кров необходимы для тела. «А тело нужно сердцу, чтобы быть его верховым животным. А сердце нужно для Истины»<sup>46</sup>.

Здесь необходимо сделать некоторое отступление. Как представляется, семантику мистической троичности в культуре таджиков невозможно понять, если рассматривать ее в отрыве от образов чисел «1» и «2», сумму которых она составляет. Поэтому акцентируем внимание читателя на «движении» троичности от ее начала (это и начало числового ряда) до финиша (трех). Такой путь дает возможность проследить различия в символических функциях этих чисел.

Число «1» в форме тадж./перс. *йак, йакта, йакка* (последнее означает «единый», «целостный»; «одинокий») фигурирует в компоненте одной из интересных сфер традиционной семейной обрядности — это широко известный обряд, который еще недавно устраивался у таджиков по случаю выполнения обряда обрезания мальчиков (в некоторых местах он наблюдается и в наше время). Речь идет о плясках *ох-хо-оу, йак-ка* под ритмичные хлопки в ладоши вокруг костра (*миёнаалоу* — букв. «огонь в центре круга» людей). В среде образованных таджиков существует мнение, что в звуках *ох-хо-оу, йак-ка* скрыта первая часть имени верховного Бога зороастризма Ахура Мазды — *Ахура* (букв. «владыка», «господин»). Компонент *йак-ка*, вне сомнения, означает «Один», «Един», «Единосущий», «Абсолют», «Целостность». Вместе взятые, эти звуки означают «Ахура (Мазда) — Един (-ая целостность)». В самом деле, в звуках ритуальной песни, напоминающей гимн какой-то метафизической *единице* (*йак-ке*), так же как и в царившей вокруг костра атмосфере плясок под звездным небом в окружении горных склонов, отчетливо ощущалось дыхание давно ушедших времен. Любопытно, что пляски *ох-хо-оу, йак-ка* и «костер в центре круга» людей в темное время суток взаимно предполагали друг друга. Не бывало *миёнаалоу* без плясок *ох-хо-оу, йак-ка*, так же, как не бывало *ох-хо-оу, йак-ка* без *миёнаалоу*.

В уместности приложения нашими информантами значений рассматриваемых вокализаций (*ох-хо-оу, йак-ка*) вокруг костра к верховному Богу зороастрийцев убеждают примеры из живой лексики таджиков, где различные формы числа «1» также соотносятся с Богом, но уже ныне господствующей религии. Так, люди свое твердое намерение сделать что-либо выражают словами: «*Худо якта бошад, ки ман (фалон кора) мекунам!*»

(«Мой Бог да будет Един, что я (такое-то дело) сделаю!»). Примеров подобного рода, где знак единицы выступает символом Бога (и/или Неба, Космоса), началом всего, можно привести много. Показательна молитвенная формула современных таджиков (и других ираноязычных народов), в которой *йак* наиболее наглядно выступает как символ Бога. Ср. мусульманскую молитвенную формулу «*Худо йакка ва йагона, Мухаммад расули бархакк*», т.е. «Бог — един (-ая целостность) и (абсолютная) единственность, Мухаммад — истинный посланник»). В религиозном контексте (особенно в устной форме или часто в классических произведениях нарративного жанра) идея «Бог» у таджиков передается не в форме коранического «Аллах», а форме общеиранского «Худо».

Попытка понимания магического значения традиционных троичностей обращает к нумерологической концепции средневекового мусульманского теолога аш-Шахрастани (род. 1075 или 1086 г.). Согласно аш-Шахрастани, число «3» — это три единицы. По этому поводу теолог задается вопросом, является ли единица числом. Излагая свое понимание значения этого числа, автор утверждает, что «в первом значении единица является составной частью числа, во втором значении она — причина числа, в третьем значении — присуща числу». Далее он поясняет: «К этим трем частям не относится часть, значение которой применяется к Создателю Всевышнему. Он — единственный, не как (прочие) единичности, т.е. эти единичности и множество обрели бытие от Него. Разделить его на части каким-либо образом невозможно»<sup>47</sup>. Таким образом, по аш-Шахрастани, существуют две категории единичности. Одна соответствует Богу, вторая относится к натуральному ряду чисел. В рассуждениях аш-Шахрастани для нас представляет интерес то, что число «1» соответствует Богу.

Интерес вызывают и другие рассуждения аш-Шахрастани о единице. Говоря, что «разряды исчисления начинаются с единицы и кончаются семью», он вновь концентрирует внимание на вопросе, является ли единица числом или она — начало числа и не является его составной частью»<sup>48</sup>. По мнению богослова, единица «употребляется, когда под ней подразумевается то, из чего получается число, т.е. она — его причина, но не составная часть числа, т.е. число не состоит из нее. Действительно, единичность присуща всем числам, но не в том смысле, что число состоит из нее, а в том, что каждая существующая (вещь) — одна в своем роде, или в своем виде, или в своем лице. Говорят: один человек, одно лицо. Так же обстоит дело с числом, ибо три — это три единицы. В первом значении единица является составной частью числа, во втором значении она — причина числа, в третьем значении — присуща числу. К этим трем частям не относится часть, значение которой применяется к Создателю всевышнему. Он — единственный, не как (прочие) единичности, т.е. эти единичности и множество обрели бытие от него. Разделить его на части каким-либо образом невозможно»<sup>49</sup>. Продолжая изложение своей точки зрения, аш-Шахрастани

говорит, что большинство математиков считают, что единица не является числом. Число, по его мнению, начинается с двойки и бывает четное и нечетное. «Первое нечетное (число) — три, первое четное — четыре, а все, что после четырех, — повторное. Так, пять состоит из (четного. — *P.P.*) числа (два) и нечетного (числа) и называется *периодическим* числом. Шесть состоит из двух нечетных (чисел) и называется *целым* числом. Семь состоит из нечетного и четного и называется *совершенным* числом. Восемь состоит из двух четных и является другим началом». Далее средневековый автор поясняет, что «начало» исчисления соответствует единице, которая является причиной числа, не будучи составной его частью, и поэтому она — единственная, нет другой такой же. «Так как число начинается с двух, то производное от него (деление) сводится к двучастному, а так как число бывает нечетным и четным, то /разряд/ «корень» из этого сводится к четырем. Итак, первое нечетное число — три, первое четное — четыре, и это — конец, все остальное составлено из них. Стало быть, всеобщими, универсальными элементами в числе являются единица, два, три и четыре. Это — совершенство»<sup>50</sup>.

У конфуцианцев число «один» выступает как выражение первичной сущности, оно — некий неделимый магический центр, из которого произошло все сущее. В традиционной китайской нумерологии знак единицы символизирует Небо, абсолютную целостность Бога и Космоса<sup>51</sup>. Известно, что в западной традиции сама форма арабской цифры имела фаллическую (осевую, активную) символику. Весьма вероятно, что в обыденном понимании это обозначение человеческого «я».

Проанализируем символические значения числа «2», с которого, по мнению аш-Шахрастани, начинается число. У таджиков, как и в других традициях, двойка ассоциируется с соединением (парностью, четностью) и противоречием (оппозицией, антагонизмом). Если мы обратимся к социальной «проекции» этого числа, то без труда сможем обнаружить, что у таджиков с ним связано великое множество форм парных смысловых понятий, прежде всего бинарных оппозиций. Здесь мы ограничимся лишь некоторыми из них.

Как выражение четности число «2» наиболее часто проявляет это значение в представлениях о парных структурах. Одно из них отсылает к мировоззренческой концепции, согласно которой многие составляющие окружающего человека опытного/зримого мира: горы, реки, озера, леса, сады, дома, дворцы, храмы, города, животные и т.п. — представляют собой аспект внеопытного/не-зримого мира. Примеры подобного рода из реалий жизни и ментальности таджиков показывают, что рассматриваемое явление имеет четкое терминологическое выражение. Так, наставники земледельцев, а также ремесленников воплощают соответствующих Небесных патронов тех и других, земное озеро является функцией небесного озера, называемого *салсабил*, культовое здание мусульман (*масджид*) — аспект

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

Другой аспект двоичностей связан с тем, что все переживания человека, его ощущения, впечатления, чувства и мысли делятся на положительные и отрицательные (полезные и вредные, нужные и ненужные, хорошие и дурные, приятные и неприятные). Пифагорийцы признавали действие всеобщего принципа единства бинарных оппозиций. В этом можно убедиться, рассмотрев целую категорию парностей (бинарных оппозиций), носящую эмпирический характер. Таковы «Небо — Земля», «низ — верх» («горизонтальное — вертикальное»), «материя — дух» («душа — тело»), «начало — конец» («конечное — бесконечное»), «движение — неподвижность», «юг — север» / «запад — восток», «свет — тьма», «жизнь — смерть», «добро — зло», «свой — чужой», «земной — потусторонний», «прошлое — настоящее», «настоящее — будущее», «мужчина — женщина», «правое — левое», «святость — профанность», «праведность — греховность». Это лишь некоторые примеры универсальных представлений о парных числах как о сущности реальных вещей. Этот список двоичного кода культуры может быть продолжен вплоть до категории «власть — антивласть (оппозиция)». Причем часто бинарные оппозиции в своем большинстве являются комплементарными. Как соединения они выступают условием развития<sup>52</sup>. Точка зрения аш-Шахрастани, согласно которой «2» является причиной троичности, подтверждает это. И в западной традиции символическая двойка — это божественная сила, первопричина возникновения Вселенной. Данное воззрение близко взглядам древних китайцев. Они считали, что число «2» символизирует Небо и Землю<sup>53</sup>. Вместе с тем из-за отсутствия в двоичных структурах центра (середины) их позитивные функции «соединения»<sup>54</sup> имеют лишь начало и конец. Они создают лишь базу для продолжения (развития), которое воплощают троичные структуры. Наверное, поэтому в системе семейной обрядности порционное угощение одинок (часто и пар гостей) рассматривается как противоречащее предписаниям традиции. Не исключено, что со схожими убеждениями связано и русское устойчивое выражение «сообразим на троих». Конечно, данная гипотеза еще подлежит проверке. Здесь следует упомянуть интересные данные Н.Л. Жуковской о числе «2», представленные в ее монографии<sup>55</sup>.

Изложенные сведения, касающиеся соответствующих образов чисел «1» и «2», наглядно демонстрируют символическую значимость тройки. Она выступает как стержень традиционного мировоззрения таджиков.

Вместе с тем, значение числового кода «3» часто неотделимо от общего класса сакрализованных числовых комплексов. Чтобы не слишком удалиться от намеченного, здесь ограничимся лишь некоторыми образами числа «7». Как видно из традиционной гадательной практики (*фол*), а также знахарской обрядности *обу алас*, числа «7» и «3» часто выступают в сочетании друг с другом.

С числом «7» связана необозримая группа символизмов практически в любой традиции. Достаточно вспомнить семь цветов радуги, семь октав, семь небесных сфер и т.п. В традиции иранских народов его сакрализация ассоциируются с идеей Земли и Вселенной. Согласно мусульманскому космогоническому преданию о сотворении, Вселенная состоит из семи небесных сфер<sup>56</sup>. Средневековый ученый ал-Газзали к семи сферам относит сферы Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна<sup>57</sup>. В некоторых местностях у современных таджиков существует представление, согласно которому душа праведного человека после ее выхода из телесной оболочки достигает обители Бога за семь дней. Ср.: представление угров (манси) о «семибездном небе»<sup>58</sup>. Существовало и представление о том, что небеса делились на девять сфер. Из них семь были сферами планет (третье небо, например, принадлежало Венере-*Зухре*, четвертое — Солнцу, седьмое — Сатурну-*Зухайлю*), за седьмой сферой шла восьмая — сфера неподвижных звезд, а еще выше, на девятом небе, помещалось обиталище Бога и его ангелов. Согласно тем же представлениям, земля к северу от экватора делится на семь поясов (*иклим*). У современных таджиков созвездие Большая медведица именуется *Хафт додарони калон* («Семь старших братьев»), а Малая медведица — *Хафт додарони хурд* («Семь малых/младших, меньших братьев»). Ср.: также сказочные мотивы о семи братьях или семи сестрах в фольклоре таджиков. Можно вспомнить божественную семерку (Ахура Мазда и его ближайшее окружение из шести божеств — «бессмертных святых» — *Амэша Спента*) зороастризма. Не исключено, что с подобными представлениями связан обычай иранцев на скатерть для праздничного (по случаю весеннего равноденствия — *Норуза*) наряду с прочими угощениями ставить семь вещей, название каждой из которых начинается на букву *син* (отсюда и его название — *хафт син*). Они суть *сабзе* («зелень»), *самну* (род сладкой мучной каши, приготовленной с использованием солода специально проращенной пшеницы)<sup>59</sup>, *сенджед* (ягоды лоха), *сиб* («яблоко»), *серке* («уксус»), *секке* («монета») и *сумак* — сумак (растение). Мусульманское паломничество в Мекку включает семь ритуальных действий. К ним относятся совершение очистительного обряда (*ихрам*), ритуальное хождение вокруг ал-Ка'бы (*таваф*), бег между хол-

мами ас-Сафа и ал-Марва (*са'й*), посещение долины *арафат*, обет, побивание камнями дьявола и жертвоприношение.

Показателем сакрально-мифологического знака «7» являются семь врат ада (в противоположность восьми вратам рая). Ср.: мистико-символическую реализацию числа «7» в христианском учении и культуре<sup>60</sup>. В мифологии, религии и культурах народов мира образов символической семерки множество. Можно вспомнить семь кругов ада, семь отверстий в человеческой голове, семь возрастов, семь добродетелей, семь смертных грехов, семь цветов радуги, семисвечник, семь таинств, семь ступеней премудрости, семь недель великого поста, седьмой день отдыха и т.п. В общеиранской традиции — семь морей (*хафт кулзум*), «Семь красавец» (поэма Низами «Хафт пайкар»). У тюрков в качестве сакрального символа единства макро-и микрокосма выступали «7 братьев». В более универсальном плане знак «7» мог быть сочетанием вертикали (как единство Вселенной на оси «Верх–Середина–Низ») и горизонтали, выражением которой являются четыре стороны света<sup>61</sup>. Число «7» является кодом учета поколений предков при произнесении сакральных формул умилоствивлений, индикатором дней недели, константой в описании числа сказочных героев (антропоморфных или зооморфных). В кишлаке Мазори Шариф стоит почитаемое (*азиз*) одинокое дерево можжевельник (*бурс*), называемое *бурси хафт додарон* («можжевельник семи братьев»). Число «7» также служит знаком поминальной обрядности: *хафт* — семь дней после смерти. Н.Н. Ершов говорит, что в народной медицине горных таджиков, например при дозировке того или иного лекарства или снадобья, фигурировало сакраментальное число «7»<sup>62</sup>. В связи с семеркой вспомним вариант первого (после рождения) положения ребенка в колыбель (*гаворабандон*) через 7 дней (по другому варианту — через 9 дней). Выше была показана актуализация этого числа как классификационной матрицы в традиционной «гадательной» практике. Пожалуй, достаточно. Изложенные данные позволяют сделать вывод относительно смысла сочетания в обрядности (например, знахарской) символической тройки с семеркой: число «7» складывается из кратности сакрального числа «3» и единицы как относящейся к Единственности (Абсолютной Целостности).

Возвращаемся к разговору о числе «3». Данные нумерологии традиционного Китая подсказывают, что смысл и вообще предметность трехчастных структур имеют отношение к Вселенной, что они использовались в качестве классификационной матрицы «Небо — Земля — Человек»<sup>63</sup>. На вопрос: «Что называется троицей?» — китайский классический текст отвечает: «Обратясь вверх, берут символы у неба. Обратясь вниз, берут меры у земли. Обратясь к центру, берут законы у человека»<sup>64</sup>. Отсюда вытекает, что при «движении» от одного к трем число «1» символизирует Небо, «2» — Небо и Землю, «3» приложимо к Небу, Поднебесной и Человеку. Таким образом, под числовым стандартом «3» может подразумеваться



универсальная мироустроительная идея гармонизированного единения на оси «Небо — Земля — Человек». Последний выступает субъектом «классификационной (и классифицирующей, и классифицируемой) деятельности и упорядоченности»<sup>65</sup>.

Динамичность числа «3» в культуре таджиков наблюдается не только в ситуации манипулирования огнем, например, при обведении новобрачной вокруг костра или в области традиционного врачевания. Многие сферы обрядности, опирающиеся на использование огня (или дыма, золы, копти), также оперируют этим числом. Ж. Дюмезиль справедливо замечает: «Ничто в мире не распространено так, как троичность»<sup>66</sup>. Достаточно прочитать несколько страниц, например, книги Д.К. Зеленина «Восточнославянская этнография», чтобы убедиться в широкой распространенности трехчастных структур в обычаях и верованиях восточных славян<sup>67</sup>.

У таджиков образы интересующей нас константы — числа «3» — как одной из основ структуры ранних мифологий<sup>68</sup> актуализируются в области:

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

— традиционного быта, где показателен ритуал 3-кратного смачивания водой рук и лица после сна или 3-кратного смачивания водой частей тела во время ритуального очищения (*тахорат*) перед совершением мусульманских канонических молитв;

— традиционных материальных объектов культуры — форма треугольных амулетов (*тумор* «*тумор*»), геометрическая фигура «треугольник» как элемент традиционных орнаментальных композиций. Традиция изображения указанных мотивов сохраняет свою устойчивость в ряде сфер современной культуры народов Центральной Азии. Можно вспомнить формы или орнаментальные сюжеты традиционных серебряных ювелирных изделий<sup>69</sup>, орнаменты коврово-войлочных изделий и декоративной вышивки «*сузани*». Черты соотнесенности форм вещей с образом мира прослеживаются в конструкции складной тюбетейки типа *чусты* с квадратным околышем. В сложенном виде этот головной убор принимает форму треугольника (установленного на прямоугольной стороне околыша), становясь похожим на форму треугольных амулетов-оберегов для коранических молитв (*тумор*), написанных на клочке бумаги<sup>70</sup>. Таким образом, сумма углов пространства на одной стороне головного убора равняется семи (треугольник + прямоугольник). В расправленном виде от углов квадрата к центральной точке в верхней части тюбетейки идут, соответственно, четыре линии изгиба, которые, пересекая друг друга, образуют четыре сегмента треугольной формы, расположенные, как уже говорилось, на линиях сторон околыша. Перевод такой пространственной структуры на язык символической арифметики дает число 28 (4×7). В целом этот преимущественно мужской головной убор<sup>71</sup> принимает вид законченной конструкции, соче-

тающей элементы геометрических квадрата и полусферы. Иначе говоря, пространство, символическим изображением которого в данном случае выступает рассматриваемый головной убор, включает четыре однородных горизонтальных члена (маркировка направлений горизонта) и один вертикальный (он же центральный). Тюрбетейки таджиков к югу от Зеравшанского хребта в основном имеют круглый околыш и полусферический верх; по форме они напоминают юрту тюркских народов. Если согласиться с тем, что между формой этих головных уборов и структурированием аморфного пространства существует определенная связь, то можно допустить, что это отражение иной идеи (традиции) структурирования мира в архаическом сознании. Образы символического числа «3» прослеживаются в структуре топографии средневековых городов Центральной Азии: она включала *арк* (цитадель), *шахристан* (собственно город) и *рабад* (торгово-ремесленные предместья)<sup>72</sup>;

— традиционной обрядности. У таджиков существует представление о трех *момо* (патронессах), которые якобы ведают рождением детей. В отдельных случаях главными персонажами популярного и в наше время обряда *биби сешанбе* («госпожа/патронесса дня вторника») <sup>73</sup>, устраиваемого обязательно во вторник в честь этой «патронессы», являются три пожилые женщины (*момо*), которым подается угощение из семи кушаний. Характерен также поминальный обряд «третьего дня» после смерти (*се*) (ср. *тризна* у древних славян). В древнеиранской мифологии душа усопшего в течение первых 3 дней после смерти находится «около головы» умершего, а «по истечении третьей ночи, на рассвете», направляется к «мосту возмездия» Чинват на суд<sup>74</sup>. Согласно зороастрийскому преданию, в День Страшного Суда разгорится Великий Огонь, который будет полыхать в течение 3 дней и ночей<sup>75</sup>;

— произведений устной словесности, в которых фигурируют, например, три брата, три богатыря, три (или семь) козлят. Вообще, сказочный репертуар таджиков насыщен триадами не только антропоморфных, но зооморфных персонажей. Сюда же можно отнести предания о трех сыновьях исторических личностях или легендарных персонажей: ср. три сына Заратуштры, три сына авестийского владыки мира Траэтона, три сына владыки Ирана Фаридуна, по «Шахнаме» Фирдоуси<sup>76</sup>; три сына родоначальника скифов Таргитая (по скифо-сарматской мифологии), три родоначальника народов мира<sup>77</sup>. Скифо-сарматская мифология повествует также о падении с неба трех золотых предметов — плуга с ярмом, секиры и чаши, по видимому символизирующих царскую власть; эти священные атрибуты власти достаются младшему из трех сыновей Таргитая — Колаксаю, который становится владыкой Скифии<sup>78</sup>. В связи с тремя сыновьями Таргитая вспоминается легенда о трех «хорватских братьях» — Чехе, Лехе и Русе, рассмотренная А.С. Мыльниковым<sup>79</sup>. Сюжет о соответствии синтагматических триад (горизонтальных) парадигматическим (вертикальным), соот-

ветственно, триад элементов одного кода мироздания (напр., Верх, Середина, Низ) отношению между триадами символических кодов Вселенной (напр., отнесение Верха к верхнему миру, богу Папаю, Середины — к миру людей, богу/первочеловеку Таргитаю, Низа — к хтоническому миру, богине Апи) более обстоятельно рассмотрен Д.С. Раевским в монографии, посвященной модели мира скифской культуры<sup>80</sup>. Заслуживают упоминания три сына библейских Адама и Евы — Авель (занимался земледелием), Каин (пас овец) и Сиф (ему приписывается изобретение первых букв), ветхозаветные три отрока в печи (Анания, Мисаил и Азария). Характерны также сказочные мотивы о трех антропоморфных или зооморфных персонажах в отдельности или в различных сочетаниях<sup>81</sup>;

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

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

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

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

— космологии. В Бухаре во время церемонии положения новорожденного в колыбель (*гаворабандон*) женщины берут малютку на руки, и каждая старается сказать ему что-нибудь ласковое. В тот момент, когда ребенок переходит с рук на руки, пожилые участницы церемонии приговаривают, в частности: «И Солнце, и Луна, и Звезда, / Всегда следуют за деткой»<sup>82</sup>.

Характерны представления многих народов мира, в том числе иранских, о сакральной троичности членения мифологического пространства Вселенной (Низ, Центр, Верх — соответственно Небо, Атмосфера, Земля). С этим числом связано общеизвестное членение мифологического времени на Прошлое, Настоящее и Будущее. М. Бойс сообщает, что у зороастрийцев «возлияния воде состоят в основном из трех элементов, а именно из молока и сока и листьев двух растений <...> Три составные части возлияния символизируют царства растений и животных, вскормленных во-

дой»<sup>83</sup>. Зороастрийцы совершали приношения огню также из трех элементов. Они «состояли из сухих чистых дров, благовоний (сухих листьев или трав) и небольшого количества животного жира <...>. Таким образом, огонь, так же как и вода, набирался сил с помощью двух приношений от растительного царства и одного — от царства животных. Топливо и благовония приносили, вероятно, три раза в день, во время, предназначенное для молитв (на рассвете, в полдень и на закате)»<sup>84</sup>.

Социальная модель индо-ариев представлялась в виде триады сословий — жрецы, воины, производители<sup>85</sup>. Для сравнения укажем на существующую точку зрения, что жузы казахов (Старший, Средний, Младший) соответствуют реальной модели социума индоевропейцев<sup>86</sup>. Три рода в нартовском эпосе осетин соотносятся с умом, военными доблестями и богатством<sup>87</sup>. А.И. Кобзев установил, что в китайских источниках отчетливо проводится идея исторического цикла, состоящего из трех периодов по пять сотен лет в каждом<sup>88</sup>.

В связи с сопоставлениями относительно числовой модели «3» следует вспомнить основную триаду заповедей зороастрийской религии. В авестийском гимне, посвященном верховному Богу зороастризма Ахура Мазде, триада молитвенных формул звучит так: «Прославляю благомыслием, благословием и благодеянием благомыслие, благословие и благодеяние. Предаюсь всему благомыслию, благословию и благодеянию и отрекаюсь от всего зломыслия, злословия и злодеяния» (Яшт I)<sup>89</sup>. Современные зороастрийцы (парсы) верят, что душа усопшего в течение первых трех дней после смерти витает в пределах этого мира (что хорошо объясняет мотивацию поминального обряда *se* у современных таджиков). За это время душа праведного зороастрийца, устремленного при жизни к благим помыслам, словам и делам, готовит себя к переходу в рай, состоящий из трех ступеней — Numata («благомыслие»), Nukhta («благословие») и Nvatsta («благодеяние»). Души грешных попадают в ад, который также состоит из трех ступеней: Dushmata («зломыслие»), Duzukhta («злословие») и Duzvarshta («злодеяние») <sup>90</sup>. Авестийская космология подразделяет небо на три сферы — благие мысли, благие слова и благие дела<sup>91</sup>.

Примечательна теория трехфункциональности группы богов, разработанная Ж. Дюмезилем в указанной работе. В разных точках индоиранского ареала эти функции суть отправление сакральных действий, военная деятельность и экономика<sup>92</sup>. Согласно младоавестийской доктрине, триаду суда на том свете составляют божества Митра, Сраоша и Рашну<sup>93</sup>. В манихействе Дух живой окружает землю тремя «гениями» стихий<sup>94</sup>. Гений огня Атар (в Авесте) пытается 3 раза за ночь поднять людей против демонических сил.

Отмеченные ситуации, которые описываются посредством числа «3», дают основание утверждать, что нумерология как звено универсальной системы традиционного мышления о числах и символах представляет со-

бой устойчивую характеристику культуры таджиков как в традиционном, так и в современном аспектах. Примечательно, что основные ее элементы воспроизводят себя, несмотря на исторические перемены. Сакрализация числа «3» в культуре, в том числе в церемонии обведения новобрачной вокруг костра или в сфере традиционного врачевания, видимо, связана с семантической ролью, которую это число играло в мифологическую эпоху. Видно, что источник его семантизации лежит в сфере сверхъестественного и поэтому священного прообраза, восходящего к тем временам, когда человек ощущал себя частью окружающего мира, находясь в неразрывной связи и единении с космическими ритмами в категориях мифологического времени и пространства.

Известно, что ритуал отсылает к истокам культуры, к мифическому времени, которое есть «начальное время», или «первовремя». По мнению В.Н. Топорова, «ритуал <священен> сам по себе и из себя. Миф же заимствует <священное> через свою связь с ритуалом, с описанием <священного> начала (творения), с участием в нем <священных> персонажей»<sup>95</sup>. Опираясь на эту посылку, попробуем наметить те связанные с нумерологией идейно-духовные истоки, к которым отсылает нас церемония, в данном случае *алоугардон*.

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

Ситуация еще больше мифологизируется, если мы вспомним, что интересующий нас ритуальный костер прямо или косвенно связан с перекрестком. С ним, как известно, связаны и знахарские обряды *обу алас*. К этому следует добавить замечание М.Р. Рахимова, что у горных таджиков вариант традиционного обряда врачевания детей также выполнялся на перекрестке<sup>96</sup>. Небезынтересно обратиться к данным Е.В. Антоновой, которые проливают свет на представления народов Передней и Средней Азии, связанные с интересующим нас перекрестком. Так, анализируя свидетельства источников, исследовательница отмечает, что мир, согласно воззрениям

древних земледельцев указанных регионов, имеет четыре направления, причем «человек находится в центре. Защитив себя с четырех сторон, он оказывается в безопасности»<sup>97</sup>. Д.С. Раевский предполагает, что со сторонами света соотносились четыре божества, составлявшие третий «разряд» скифского пантеона<sup>98</sup>.

При более или менее внимательном взгляде на сценарий обряда *алоугардон* становится очевидным, что он несет на себе печать мифопоэтического представления об упорядоченной Вселенной. Костер на перекрестке и круговые движения действующих лиц церемонии вокруг него придают обряду черты священнодействия, которое оказывается инсценировкой поэтического мировосприятия космологической эпохи; его элементы воспринимаются где-то на уровне подсознания. Фабула событий вокруг костра определенным образом «открывает» элементы поэтической предыстории ритуала. Они заключены в самом огне. Священнодействие вокруг него говорит о том, что он сугубо священная стихия, а потому объект почтительного и религиозного отношения. Можно предположить, что одной из составных частей ритуала *алоугардон* является ожидание, связанное с созданием (путем вступления в брак) домашнего очага как сакрального центра семейного огня. Центр сакрального семейного огня, как и различные варианты Мирового Дерева, Мировой Горы, Дома и т.п., — это символ сакрального Центра мира. Последний «совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов, которые в этом смысле оказываются изоморфными друг другу и изофункциональными»<sup>99</sup>.

Следовательно, если ритуал прокламирует тему священности огня, то какова должна быть идейная связь между этой сверхъестественностью, троичностью повторения события и трехчленностью его персонажей? Бесспорно одно: *алоугардон* — лаконичный и выразительный символ историко-культурной концепции народа. Он проецирует в сознании образы прошлого. Три молчаливых, не снабженных языковым (словесным) оформлением, круга вокруг полыхающего костра синтезируют и обобщают связь времен, диалектическое единство Прошлого, Настоящего и Будущего. *Алоугардон* знаменует собой акт вхождения новобрачной в новую фазу жизни, с которой связывается ожидание ее включенности в идущее из глубины рационального архаического сознания трехчастное гармоничное отношение на оси «Человек–Природа–Универсум». Выражением идеи связанности макрокосма и микрокосма, мира и человека является семейный очаг как символ сакрального Центра мира. Наметившаяся перспектива позволяет приоткрыть завесу над поэтическим мировосприятием архаического сознания. Священнодействия вокруг костра, должно быть, служат знаком ожидания новой первичной ячейки социальной организации — семьи, предполагающей своим бытием: 1) функциональное триединство «материнства — супружества — хозяйствования»; 2) структурную целостность «отцовства — материнства — детства», возможные на уровнях 3) «дома —

поселения — округа», которые являются главным условием функционирования 4) на трехчленной вертикали «семья — семейный клан (община) — группа (межобщинный коллектив)» и соответственно 5) гарантией актуализации трех функций на космическом, ритуальном, и нравственном уровнях в б) отправлении сакральных действий, деятельности в экономической сфере и воспроизводстве семьи (традиции). Особо следует сказать о самом ритуальном костре. Он должен восприниматься членом сущностного единства трех огней (и очагов) — «семьи — семейного клана — группы», которым соответствуют дом, поселение и округ.

Цепочку взаимосвязанных триад можно продолжать до бесконечности. Итог один: трехчастная (трехчленная) «семантическая» геометрия и арифмология, уцелевшие в области подсознания современного человека, представляют собой, тем не менее, стержень его мировоззрения. Разумеется, современный человек не может объяснить мотивов своего арифмологического поведения в обрядности. Но он и не отступает от этой матрицы, семантика которой скрыта в области архаического мышления. Лишь путем наблюдений можно уяснить, как для него сакральны основные цвета — Белый, Красный, Черный, так же сакральны и возжигаемые им в сакральном очаге дома «Огонь хозяина, Огонь для защиты, Огонь для жертвоприношений»<sup>100</sup>. Р.Б. Пандей, рассматривавший древнеиндийские домашние обряды, указывает, что во время движения свадебной процессии по пути к дому будущего мужа читались стихи о том, что невеста «была сначала женой Сомы, потом Гандхарвы, потом Агни, который, наконец, подарил ее земному супругу»<sup>101</sup>. В комментариях к этому пассажи Р.Б. Пандея Сома характеризуется как владыка царства растительности (образа фертильности/сексуальности), жизненных соков Вселенной, Гандхарва-Вишвавасу — как охранитель девственности невесты, Агни — как олицетворяющий огонь, которому отдают девушку перед тем, как ее получит законный супруг. Если учесть, что в ведийской и индуистской мифологии сильный и могущественный Агни выступает как бог огня и домашнего очага, то становится очевидным, что совпадение в контексте свадебной обрядности, присущей иранцам и индийцам, идеи трехвалентности восходит к периоду их (индоиранского) единства.

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

Таким образом, изложенный материал наглядно свидетельствует об основополагающем принципе традиционного мышления таджиков. В его основе лежит строгая числовая гармонизация оперирования огнем в ритуальных целях. Следовательно, использование огня в ритуальной практике имеет смысл лишь тогда, когда само действие, связанное с актуализацией

этой стихии в обрядности, имеет предметно-нумерологическое обоснование и построено на этом принципе. В противном случае огонь в обряде теряет свой социальный смысл и лишается своей концептуальности. В целом предпринятый анализ отдельных граней проблемы символической нумерологии в традиционной культуре таджиков оказался достаточно результативным. На этой основе удалось выявить существенные грани особенностей системы традиционного мировоззрения таджиков. Достигнутое наглядно свидетельствует о важности, которую исследование этого сюжета представляет для науки. Предпринятая попытка позволила уяснить, что в числовой гармонизации церемонии обведения новобрачных вокруг пламени костра просматриваются основные ожидания, связанные с необходимостью формирования нового семейного образования как фактора существования, демографического благополучия и развития общества.

\*\*\*

<sup>1</sup> Рахимов Р.Р. 1) Костер на перекрестке. К нумерологической символике в культуре таджиков // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1998. Вып. 4. С. 142–165; 2) Костер на перекрестке: К осмыслению ритуального огня на перекрестке в культуре таджиков // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5. С. 61–78; 3) Костер новобрачных у таджиков (поиски истоков особенностей ритуала) // Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов: Археология, история, этнология, культура: Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А.М. Беленицкого (СПб., 2–5 ноября 2004 г.). СПб., 2005. С. 365–368; 4) Костры на пути невесты в Самарканде (За строкою О.А. Сухаревой) // Среднеазиатский этнографический сборник. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М., 2006. Вып. V. С. 108–148.

<sup>2</sup> Лобачева Н.П. Из истории верований и обрядов: огонь в свадебном комплексе хорезмских узбеков (по материалам середины XX в.) // ЭО. 2006. № 6. С. 21–32.

<sup>3</sup> О практике сватовства в горных и равнинных районах см.: Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков // ТИЭ. НС. М.; Л., 1959. Т. 44. С. 77–80, 123.

<sup>4</sup> О традиционных формах помолвки у горных и равнинных таджиков см.: Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 80–84, 123–126.

<sup>5</sup> Традиционная свадебная обрядность как горных, так и равнинных таджиков подробно описана Н.А. Кисляковым. См.: Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 95–120, 126–133.

<sup>6</sup> Слово *чимлик*, видимо, восходит к общеиранскому *чиим* (букв. «глаз») + *лик* (суффикс, образующий абстрактные имена существительные в тюркских языках); *чимлик* означает «занавеска для лица».

<sup>7</sup> *ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад*. «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья») / Пер. с перс., вступит ст., коммент. и указ. А.А. Хисматулина. СПб., 2007. Ч. 2. Рукн 2: Обычай. С. 8. (Сер.: Памятники культуры Востока. XVII в.)

<sup>8</sup> Благодаря знанию и, следовательно, опыту, приобретенному старшим за годы жизни, он олицетворяет существующие предписания и традиции. Возраст наделяет его правом разрешать вопросы приемлемого и неприемлемого в культуре вообще и на угощении, в частности. Он пресекает случаи отступления сотрапезников от норм этикета, противостоит проявлениям ошибочных, не подходящих времени и месту, поступков и т.д. Эффект власти не узурпируется старшим. Более того, старший не демонстрирует своих притязаний на авторитет. Он как бы скрывает их, зная, что в соответствии с традицией о необходимости соблюдения возраста эта власть будет ему делегирована «сни-



зу». Но строгие правила этикета обязывают его максимально легитимировать свои властные функции. Для этой цели он прибегает к использованию такого механизма, как отказ от власти. Последний является одновременно и инструментом испытания «низов», в данном случае — членов триады «едоков плова» на предмет соблюдения ими интериоризированных предписаний традиции.

<sup>9</sup> Мухаммад Газзали по этому поводу замечает, что молчание за едой «свойственно образу жизни неарабов», т. е. *аджама* (см.: ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад. Кимийа-йи са'адат. С. 9). Под термином *аджам* арабы подразумевали ираноязычные народы.

<sup>10</sup> ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад. Кимийа-йи са'адат. С. 8.

<sup>11</sup> Топорков А.Л. Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 224.

<sup>12</sup> Там же. С. 235–236.

<sup>13</sup> Плутарх. Застольные беседы. Л., 1990. С. 132. (Сер.: Литературные памятники.)

<sup>14</sup> Там же С. 6.

<sup>15</sup> Рахимов Р.Р. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990.

<sup>16</sup> Плутарх. Указ. соч. С. 133.

<sup>17</sup> О термине *фолбин* см.: Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманизма у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 58. О персонажах, занимающихся «гадательной практикой», а также шаманством или *табибской* медициной, интересные сведения приводит Хабиба Фатхи (см.: Fathi Habiba. Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine. Quête des ancêtres et recompositions identitaires dans L'islam postsoviétique. Institut Français d'Études sur L'Asie Centrale. Maisonneuve & Larose. P. 218–222). О существовании данного источника я узнал от Е.А. Резвана, за что выражаю ему свою благодарность.

<sup>18</sup> О функциях шамана в традиции народов Центральной Азии в сжатом изложении см.: **Басилов В.Н. Шаманство.** С. 51.

<sup>19</sup> О шаманской обрядности у народов Центральной Азии см.: Басилов В.Н. Указ. соч. Гл. IV.

<sup>20</sup> О *момо* более подробно см.: Сухарева О.А. Указ. соч. С. 18–29; Басилов В.Н. Указ. соч. С. 242–245. Там же (гл. VI) можно почерпнуть сведения и по другим шаманским духам.

<sup>21</sup> Сухарева О.А. Указ. соч. С. 69.

<sup>22</sup> Троицкая А.Л. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана // Бюллетень Среднеаз. гос. ун-та. Ташкент, 1925. № 10. С. 148. Там же говорится о *пиале* с кровью жертвенного животного или с водой как элементе шаманского обряда в Ургуте и Ташкенте (С. 150, 153).

<sup>23</sup> *Йар* значит «друг», «подруга»; «помощник»; реальный и мистический «возлюбленный», «возлюбленная».

<sup>24</sup> Бидерманн Г. Энциклопедия символов: Пер. с нем. М., 1996. С. 35.

<sup>25</sup> Название этих комнат — *чиллахона* — связано с сорокадневным (*чилла*) ритуальным очищением, которое *фолбины* проводят в этом помещении (*хона*).

<sup>26</sup> Смысл этого действия понять нетрудно, поскольку к этому роднику обращаются в основном бесплодные женщины из разных районов. Придя сюда, они сначала бросают в достаточно прозрачную воду родника какие-нибудь бусинки, пуговицы или монеты, а затем, предварительно загадав намерение, принимают совать руку в воду, ища свой талисман в виде бусинки, монеты или чего-либо подобного. Если талисман будет найден — это, как считается, к достижению цели. Отсюда можно заключить, что с жертвенными стеклянными бусинками, бросаемыми в родник, как и с каплями яичного белка со смесью капель горячего воска, о чем говорилось несколькими строками выше, связывается представление о семени как источнике размножения. Действительно, из

разговора с отцом заочного пациента Фариштамо выяснилось, что молодой человек, несмотря на свои 25 лет, не женат и детей у него нет.

<sup>27</sup> М.Р. Рахимов сообщает, что у горных таджиков «на доске, на которой обычно нарезают лапшу, смешивали немного золы с мукой, затем эту смесь просеивали, одна из знахарок чертила на ней указательными пальцами от пяти до семи треугольников, связанных между собой <...>. После этого, раздев ребенка, она трижды спиной прикладывала его к этим рисункам, держа за руки и ноги <...>. Потом эту смесь бросали в воду или закапывали в землю (см.: Рахимов М.Р. Рождение и воспитание ребенка // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 80. Рис. на с. 81). Примечательно, что данные моего тезки — М.Р. Рахимова, — зафиксированные им на юге Республики Таджикистан, в основных чертах совпадают с нашими полевыми материалами, записанными на севере этой республики. И тут, и там фигурируют доска, на которую просеивали смесь муки и золы, вода, геометрической формы рисунки (ромбы, по нашим данным, или треугольники, по материалам М.Р. Рахимова) и т.д., вплоть до выполнения самой процедуры, пусть в разных случаях одного и того же событийного ряда. У М.Р. Рахимова мы находим и другие данные, которые представляют интерес для нашей темы. Например, он говорит, что, исполнив указанные действия, «знахарка брала кувшин, обводила им трижды вокруг головы ребенка». Как видно, это замечание М.Р. Рахимова совпадает с нашими данными относительно динамичности числового кода «3» в женской знахарской практике.

<sup>28</sup> *Пир* буквально значит «старец», «глава суфийского братства». Здесь значение этого термина — «небесный покровитель».

<sup>29</sup> Халича (араб. Хадиджа) бинт Хувайлид — первая жена Пророка Мухаммада.

<sup>30</sup> Фатима и Зухра — дочери Пророка Мухаммада. Имя *Зухро* (араб. *Зухра*) буквально значит Венера. О.А. Сухарева отмечает, что Зухра — эпитет Фатимы (дочери пророка). Но в районах Средней Азии Зухро «повсеместно считается именем отдельной святой, близнечной младшей сестры Фатимы» (Сухарева О.А. Указ. соч. С. 92. прим. 167).

<sup>31</sup> Гаус-ул-А'зам — прозвище знаменитого ханбалитского проповедника, популярного заступника и чудотворца 'Абд ал-Кадира Гилани (1077–1166), основавшего самое распространенное в мусульманском мире суфийское братство *ал-кадирийя* (Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 126).

<sup>32</sup> Ходжа Мухаммад Башоро местным населением воспринимается как один из сподвижников (*саххоба*) Пророка Мухаммада. Мавзолей Мухаммада Башоро находится в кишлаке Мазари Шариф, в 8–9 км к югу от кишлака Гусар, откуда происходят излагаемые на этих страницах данные. Название кишлака — *Мазори Шариф* (букв. «Святое место для поклонения» или ритуального посещения) — связано с названием *мазара* Мухамма Башоро.

<sup>33</sup> Ходжа Аламбардор, видимо, воин ислама времен пророка Мухаммада; его *мазар* находится на полпути между кишлаками Гусар и Мазори Шариф.

<sup>34</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 320, 326.

<sup>35</sup> Там же. С. 336.

<sup>36</sup> Предание гласит, что исламская истина была открыта пророку Мухаммаду ночью священного месяца *рамадан* в 610 г. н.э., когда он, уединившись на горе Хира близ Мекки для благочестивых размышлений и поста, увидел на краю неба свет, после чего небесный вестник окликнул его трижды: «Читай! Читай! Читай!». Тогда же небесная сила стеснила его грудь свитком священного Корана (араб. «чтение»). См.: Родионов М.А. Классический ислам. СПб., 2003. С. 9–10.

<sup>37</sup> Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994. С. 96.

<sup>38</sup> Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 131.

<sup>39</sup> Топоров В.Н. Числа // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1992. Т. 2. С. 629–631.

<sup>40</sup> Это две публикации В.Н. Топорова (см.: Топоров В.Н. 1. К семантике троичности (слав. \*TRIZNA и др.) // Этимология 1977. М., 1979. С. 3–20; 2. К семантике четвертичности // Этимология 1981. М., 1983), работа Н.Л. Жуковской (см.: Жуковская Н.Л. Семантика чисел в калмыцком эпосе «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: Материалы Всесоюзн. научн. конф. Элиста, 17–19 мая 1979 г. М., 1980), монографии Б.А. Фролова (см.: Фролов Б.А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974), А.И. Кобзева (см.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994. В связи с символической нумерологией в китайской традиции см. также: Кроль Ю.Л. Некоторые наблюдения над нумерологическим аспектом ранних «образцовых историй» (ЧЖЭН ШИ) // Памятники письменности и проблемы культуры народов Востока: XXI годичная науч. сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1987. Ч. 1. С. 104–109), статья М.М. Маковского (см.: Маковский М.М. Число // Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образы мира и миры образов. М., 1996. С. 388–397), раздел в монографии Н.И. Толстого (см.: Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 269–289).

<sup>41</sup> Островский А.Б. Библейская метаистория. Семиотико-нумерологический анализ. СПб., 2004. В работе представлена литература по вопросу.

<sup>42</sup> Рахимов Р.Р. Костер на перекрестке. К нумерологической символике...

<sup>43</sup> Абашин С.Н. «Семь святых братьев» // Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М., 2003. С. 18–40.

<sup>44</sup> «Сакральная математика» — выражение А.Я. Гуревича. См.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 264.

<sup>45</sup> Автору известна лишь работа И. Ходжиева, в которой рассматривается «математическое» стихотворение анонима XVIII в.; там речь идет о нумерационных функциях чисел по разрядам с названиями каждого из них (См.: Ходжиев И. К истории нумерации чисел // Материалы по истории и истории культуры Таджикистана. Душанбе, 1981. С. 180–185).

<sup>46</sup> ал-Газзали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад. Кимийа-йи са'адат... С. 64–65.

<sup>47</sup> аш-Шахрастани Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М., 1984. Ч. 1. Ислам. С. 45–46. (Сер.: Памятники письменности Востока. Т. LXXV.)

<sup>48</sup> аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах... С. 45–46.

<sup>49</sup> Там же. С. 47.

<sup>50</sup> Там же. С. 47.

<sup>51</sup> Кобзев А.И. Указ. соч. С. 284. О символике числе «1» в культуре монголов см.: Жуковская Н.Л. Указ. соч. С. 132.

<sup>52</sup> Убеждение об эволюции мира из враждебной оппозиции двух космических принципов в зороастризме и учении санкхьи (см.: Лелеков Л.А. Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // Народы Азии и Африки. 1978. № 2. С. 19) или представление о существовании двух соперничающих божеств, из которых первое — творец добра, второе — зла («бог света — бог тьмы»), могут служить наглядной иллюстрацией сказанному о бинарной оппозиции. Но этот вопрос имеет и другой ракурс. Дело в том, что противоположные космические силы в ряде случаев выступают парами. В этом случае жизнь и Вселенная, по мифу, «образованы из двух противостоящих начал двум враждебным силам» (Там же. С. 198). Это подводит к сюжету о богах двухчастного пантеона, подробно рассмотренного Ж. Дюмезилем (см.: Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Т.В. Цивьян. М., 1986). В иранской мифоло-

гии таковы, например, авестийская финальная пара рифмующихся имен Хаурватат — Амэретат (ср. мусульманскую пару ангелов Харут и Марут) или двое первых «Бессмертных Святых» (Амэша Спэнта) — Воху Мана и Аша (Там же. С. 90, 92). По нашим данным, число «2» актуализируется, кроме того, в сфере двухаспектности явлений, вещей, существ и т.п. Это можно проиллюстрировать на примере представлений таджиков о видимом и невидимом огне, земной и небесной птице и т.п.

<sup>53</sup> Кобзев А.И. Указ. соч. С. 284.

<sup>54</sup> Термин «соединение» заимствован мною у М.М. Маковского (см.: Маковский М.М. Указ. соч. С. 389).

<sup>55</sup> Жуковская Н.Л. Указ. соч. С. 132–133.

<sup>56</sup> Кисас-ул-анбиё («Житие мусульманских святых»). Душанбе, 1991. С. 9–10 (на тадж./перс. яз.)

<sup>57</sup> Газали Мухаммед. Ответы на вопросы, предложенные ему // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. VII–XII вв. М., 1960. С. 196.

<sup>58</sup> Павлинская Л.Р. Образ космической реки в сакральной традиции угров Сибири // Природа и цивилизация: Реки и культуры: Материалы конференции МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и РГО. СПб., 1997. С. 158. Там же см. «семь изгибов», «семь плесов», «семь мысов».

<sup>59</sup> Это специальное приготовление у таджиков Центральной Азии называется *сумунак*.

<sup>60</sup> Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 84.

<sup>61</sup> Мыльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века. СПб., 1996. С. 246, след. О священном числе «7» у русских и в других традициях см.: **Миролюбов Ю.** Русский языческий фольклор. С. 75, 109.

<sup>62</sup> Ершов Н.Н. Народная медицина таджиков Каратегина и Дарваза // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 356.

<sup>63</sup> Кобзев А.И. Указ. соч. С. 25.

<sup>64</sup> Там же. С. 231.

<sup>65</sup> Там же. С. 291.

<sup>66</sup> Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 29.

<sup>67</sup> В этом контексте можно вспомнить церемонию украинцев. Она происходила во дворе дома жениха. Мать последнего, перед тем как свадебный поезд отправится в путь, имитировала трехкратные скачки верхом (на вилах или граблях) вокруг воображаемой квашни, на которой лежит хлеб. Невеста, прежде чем надеть головной убор замужней женщины, должна была сначала трижды бросить его на пол перед собой. Украинцы Черниговской губ. с окровавленной (после первой брачной ночи) рубашкой молодой (знак ее девственности) совершали трехкратный магический обход вокруг стола и вокруг дома. Эта церемония происходила и в доме жениха (Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... С. 335–337). Традиционный свадебный цикл в восточно-славянской среде, как и во многих других традициях евразийцев, состоит из трех частей — сватовства, помолвки и комплекса церемоний в рамках самой свадьбы. В некоторых местах на Руси в Егорьев день после обеда хозяин три раза обходил свой скот, держа в руках образ, яйцо и топор (Лужской уезд). См.: Кирпичников А.К. Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879. С. 134. Примеры, подобные приведенным, практически неисчерпаемы.

<sup>68</sup> Жуковская Н.Л. Семантика чисел в калмыцком эпосе «Джунгар»... С. 208.

<sup>69</sup> Об украшениях народов Средней Азии см.: Чвырь Л.А. Таджикские ювелирные украшения. М., 1977; Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988.

<sup>70</sup> О тумарах см.: Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 281–297.

<sup>71</sup> В равнинных районах «золотошвейные» тибетейки входят в комплект костюма новобрачной, которая обычно носит ее до рождения первого ребенка.

<sup>72</sup> Более подробные сведения по этому вопросу можно почерпнуть в монографии Н.Н. Негматова (Негматов Н.Н. Государство Саманидов. (Мавераннахр и Хорасан в IX–X вв.). Душанбе, 1977. С. 34 и раздел «Сложение феодального города»).

<sup>73</sup> См.: Андреев М.С. По Таджикистану. Ташкент, 1927. Вып. 1. С. 60.

<sup>74</sup> Брагинский И.С., Лелеков Л.А. Иранская мифология // МНМ. Т. 1. С. 564, 1.

<sup>75</sup> Мохсен Абу-л-Касем. Ара-йе ирани бе ревайет-е Шахрестани // Ашна. 1375 (1996). № 30. С. 32, 1 (на перс. яз.).

<sup>76</sup> Брагинский И.С., Лелеков Л.А. Иранская мифология // МНМ. Т. 1. С. 563, 3.

<sup>77</sup> Лелеков Л.А. Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии. С. 199.

<sup>78</sup> Раевский Д.С. Скифо-сарматская мифология // МНМ. Т. 2. С. 446, 2, 3.

<sup>79</sup> Мыльников А.С. Указ. соч. С. 244–248.

<sup>80</sup> Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тыс. до н.э. М., 1985. С. 27–28.

<sup>81</sup> См., напр.: Свод таджикского фольклора. М., 1981. Т. I: Басни и сказки о животных. Тексты (Т) 015, 031, 044, 079, 083, 100, 174, 262, 305, 348, 372, 377.

<sup>82</sup> Шермухаммадов Б. Назми халкии бачагонаи тоджик («Детская народная поэзия таджиков»). Душанбе, 1973. С. 22, 153 (на тадж./перс. яз.); см. также: Рахимов М.Р. Указ. соч. С. 80. В бахтиярской (Иран) колыбельной песне, зафиксированной В. Жуковским, мать, дорожа ребенком, отдает его (и его сон) под охрану неба, солнца и звезд. В песне, которую она поет, есть такие слова (в руск. пер.): «Солнце, Небо и звезды да будут твоими спутниками» (см.: Жуковский В. Колыбельные песни и причитания оседлого и кочевого населения Персии // ЖМНП. 1899. Январь. С. 14).

<sup>83</sup> Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. и примеч. И.М. Стеблина-Каменского. 3-е изд. СПб., 1994. С. 13–14.

<sup>84</sup> Там же. С. 14.

<sup>85</sup> Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 11, 21.

<sup>86</sup> Ануар Галиев. Жузы Казахстана: Прошлое, Настоящее, Будущее // Культура кочевников на рубежах веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации: Тез. докладов междунар. конф. (г. Алматы, 5–7 июня 1995 г.). Алматы, 1995. С. 32.

<sup>87</sup> Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 30.

<sup>88</sup> Кобзев А.И. Указ. соч. С. 281.

<sup>89</sup> Здесь и далее ссылки на яшты даются по: Авеста. Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. И.М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990.

<sup>90</sup> Modi Jivanji Jamshedji. The religious ceremonies and customs of the parsees. 2nd Ed. Bombay, 1937. P. 74.

<sup>91</sup> Dhalla Maneckji Nusservanji. Zoroastrian Theology. From the Earliest Times to the Present Day. Reprint. from the ed. of 1914. N. Y., 1972. P. 57.

<sup>92</sup> Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 25.

<sup>93</sup> Pavry Jal Dastur Cursetji. The Zoroastrian Doctrine of a Future Life. From Death to the individual Judgment. Second Ed. Columbia Univ. Press, N. Y., 1929. P. 67.

<sup>94</sup> Смагина Е.Б. Манихейство // Религии Древнего Востока. М., 1995. С. 91.

<sup>95</sup> Топоров В.Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 31, 35.

<sup>96</sup> Рахимов М.Р. Указ. соч. С. 81.

- <sup>97</sup> Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984. С. 69.
- <sup>98</sup> Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. С. 99; см. там же. С. 97.
- <sup>99</sup> Топоров В.Н. О ритуале... С. 13.
- <sup>100</sup> Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 29.
- <sup>101</sup> Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай) / Пер. с. англ. А.А. Вигасиной. М., 1982. С. 170.