

Вместо предисловия

Р.Р. Рахимов

ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ: ИСЛАМ У СЕМЕЙНОГО ОЧАГА

I

В статье¹ рассматривается достаточно узкая тема, за которой, однако, скрывается обширная проблема центральноазиатского ислама. Цель исследования — основываясь на некоторых данных, характеризующих реалии культуры и элементы религиозной практики оседлого населения Центральной Азии, передать своеобразие местного ислама. Вопрос заключается в том, насколько правомерна постановка проблемы центральноазиатского ислама как регионального выражения этого религиозного учения? Статья основывается на данных, собранных мною в процессе полевых исследований в районах древней оседло-земледельческих культуры в Центральной Азии. Разбор сюжетов представляет определенную трудность, главным образом из-за того, что его анализ продолжает оставаться вне поля зрения исследователей.

Данные, которыми я оперирую, иллюстрируют отношение к огню в культуре таджиков. Также затрагивается культ святых и связанный с ним институт паломничества в религиозной практике таджиков.

Опыт изучения проблемы огня в культуре автохтонного ираноязычного населения Центральной Азии, неотъемлемой частью которого являются таджики, показывает, насколько хорошо исследователи информированы о внешней стороне использования этой стихии в быту и как мало нам известно о системе воззрений и убеждений, определяющих отношение к этому природному элементу. При исследовании отношения населения к этой стихии мироздания, некогда служившей объектом культа предков современных ираноязычных народов, обнаруживается, что не все было утрачено в результате процессов, неоднократно изменявших картину их мира.

Накопленный материал показывает, что огонь как эпицентр события и способ эмоционального переживания представлен практически во всех обрядах жизненного цикла таджиков, не только проявляя себя как необходимый элемент, но и передавая смысл церемоний. Так, обряд обведения молодоженов вокруг пламенеющего костра венчает цикл свадебно-брачных церемоний местного населения. Открытый огонь, очаг семейного огня или произведенный от огня дым, а также светильники присутствуют в обрядах материнства и детства, выступая как осознанное средство традиционной этнотерапии.

В сельской местности и в настоящее время эту стихию природы оберегают от осквернения, соприкосновения с мертвечиной, в частности с мертвым телом члена семьи: с угасанием его жизни «угасает» и огонь в семейном очаге. В течение первых трех дней после смерти человека огонь в доме не зажигают. Такое отношение к огню породило исчезнувшую относительно недавно практику перенесения обреченного на смерть больного в специальное общественное помещение, где его оставляли до наступления смерти. После смерти и выполнения необходимых очистительных процедур в специально отведенном и соответственным образом приспособленном месте (обычно на берегу небольшого стока воды) под открытым небом, тело умершего предавали земле на кладбище. Эта практика позволяла не гасить огонь в очаге. В настоящее время, когда член семьи умирает дома, огонь гасят с той же целью — ограждения его от осквернения мертвым телом.

Проанализировав проявления почтительного отношения современных таджиков к огненной стихии, отметим, что свечи (или лучины) являются неотъемлемой частью поминальной обрядности местного населения. У исмаилитов Западного Памира существует приуроченный к поминальному обряду, проводимому на третий день после погребения умершего, трогательный обряд, заключающийся в воспевании в стихах пламени лучин. Огонь, зажженные свечи или обычай окуривания занимают важное место в целительных обрядах или знахарских ритуалах вторника и среды с целью, как считается, нейтрализации негативных аспектов этих дней недели. Свечи (или лучины) широко используются в практике паломничества и поклонения святым местам — *мазарам*, ассоциирующимися с мусульманскими *хазратами* (святыми) или с другим святым объектом.

Устойчивость, которую демонстрируют фиксируемые элементы благоговейного отношения к огненной стихии в условиях нового времени, прослеживается в существовании архитектурно оформленных святилищ

огня, именуемых *чирог-хона/чирог-дон*, т.е. «помещение для лучин/свечей». Подобные объекты являются интегрированной частью некоторых *мазаров* мусульманских святых в Бухаре, определенные их формы (в виде специальных ниш) имеются в Самарканде.

Одна из форм святилищ огня на пути, ведущем к центральному объекту культа — святыне *хазрата* Зудмурода (в Бухаре), будучи неотъемлемой частью почитаемого комплекса, представляет собой стройное полуподземное купольное строение цилиндрической формы из красного кирпича. Сводчатые ниши для зажигания ритуальных лучин или свечей устроены в стене святыни, во внутреннее пространство которой можно попасть, пройдя по вымощенной красным кирпичом просторной площадке и спустившись по ступеням. В *чирог-хоне* полумрак даже в ясный день. Свет через узкую входную дверцу едва освещает лишь нишу, которая находится напротив входа, все остальное остается во тьме. Несложно представить картину, когда верующий, спускаясь по лестнице, проходит через дверной проем, загораясь при этом собой естественный свет. Тогда внутреннее пространство святилища оказывается полностью погруженным во мрак. Картина меняется, когда в нише-жертвеннике в темноте зажигаются ритуальные свечи как жертва Богу и душам предков паломника, их пламя обретает для него мистический смысл, превращаясь из рукотворного огня в некую силу, возносящую молитву верующего в небесную обитель предков.

Другое святилище огня является неотъемлемой частью *мазара* Чор Бакр, т.е. «четырех святителей», в Бухаре. Оно представляет собой небольшой в диаметре глухой надземный цилиндр (в виде минарета) с куполом, органически вписывающимся в купольный ансамбль. Ниша для зажигания свечей устроена в стене цилиндра.

В исследованиях (О.А. Сухарева, Е.Г. Некрасова) сообщается также о святыне, именуемой Ходжа Рушной (букв. «святой / господин свет»). Название этой святыни — замечательный пример персонификации света. Известно и то, что в Бухаре на *мазаре* легендарного героя Сийавуша (в зороастрийских списках — Сьяваршан) до недавнего времени постоянно горел светильник.

Имеются также примеры существования в Центральной Азии святиль из жженого кирпича или мрамора, предназначенных для возжигания огня у могил мусульманских святых. По мнению специалистов, мраморные *чирог-доны* XVI–XIX вв., сохранившиеся на ряде бухарских *мазаров*, повторяют конструкции древнеиранских храмов огня, поддерживая, таким образом, дух доисламской религиозной практики предков современных таджиков. Исследователи (Е.Г. Некрасова,

Б.М. Бабаджанов) отмечают, что эти святилища напоминают однокамерные мавзолеи с гипертрофированными куполами, порталами, со сводчатыми нишами, в которых и возжигались обернутые ватой лучины (*пилик*) или восковые свечи, для чего в конструкции выдалбливались особые отверстия.

II

Изложенные данные позволяют говорить о существовании выразительных форм почитания огня у современных таджиков. Подобное подчас эмоциональное отношение к этому явлению порождает проблему, которую, на мой взгляд, нельзя оставить без внимания. Дело в том что подобное отношение к огню не только не совпадает с образцами, существующими в устных преданиях местного населения, но и явно расходится с ними. В рассказах, повествующих об огненной стихии, отражены представления о ней как о творении *джиннов*. Как известно, в мусульманской мифологии *джинны* составляют войнство низвергнутого с небес огненного Иблиса. По Корану *джинны* были сотворены из огня. Одного этого факта достаточно, чтобы представить негативное отношение к огню в учении пророка Мухаммада. В Коране сказано: «И гениев Мы сотворили раньше из огня знойного» (15:27; ср. также 55:14). Причем они были созданы из бездымного огня; их тела воздушные или огненные.

В ткань коранических рассказов вплетены представления, из которых явствует, что этот элемент природы связан с мифологемой мусульманского ада (*джаханнам*, *ан-нар*). Огненная стихия, которой, по зороастризму, залит весь Космос, в исламе заперта в *джаханнаме*. К нему представлен страж (*малик*). Одно из названий ада в исламе — арабское слово, значение которого — огонь, пламя, в котором, как и в других религиях, будут гореть его жертвы. Это слово практически всегда выступает синонимом адского пламени. Ср. русское выражение «*геенна огненная*». Коранический рассказ повествует о том, что жены пророков Нуха и Лута упорствовали в своих заблуждениях, за что «им было велено войти в Огонь» (66:10) и т. д.

Как видно, сложилась парадоксальная ситуация, когда в культуре современных таджиков элементы культа огня находятся в центре церемоний, несмотря на демонизацию образа этого блага в Священном Писании мусульман. Иначе говоря, в среде оседлого населения Центральной Азии устоявшимся объектом трепетного отношения выступает то, что в учении пророка Мухаммада является творением демонов или

субстанцией, из которой демоны были сотворены. Можно было ожидать, что негативный образ огня, сложившийся в исламе, который народы Центральной Азии исповедуют с VIII в. как религию, пришедшую на смену зороастризму с его развитым культом огня, должен был навеки исключить использование этого элемента природы в обрядности, упразднив, таким образом, подобное святотатство. В действительности же этого не происходит. Более того: в наблюдаемых примерах почитания огня проявляются черты гармонизации отношений между местным исламом и элементами культа огня как наследия религии, на смену которой пришел ислам.

Пытаясь разобраться в таком парадоксе, я обнаружил, что сама исламская концепция огня характеризуется двойственностью. Коранические тексты содержат представления об огне как символе адских мук и в некоторых случаях как благословенной стихии одновременно. Положительный образ огня отражен, в частности, в восходящих к библейским преданиям о благодатном огне, через который Бог проявил себя кораническому персонажу Мусе (библ. Моисей) на горе Синай. В коранических текстах, а также в исламском мистицизме (это ощутимо и в философских концепциях ислама) свет как одна из функций огня признается не только атрибутом, но и сущностью Бога-Творца.

В принципе позитивная интерпретация огня в исламе не слишком далеко отстоит от убеждений и воззрений древних иранцев, избравших эту стихию символом своей веры. Так, в одном из *айатов* читаем: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стеклянном сосуде; стеклянный сосуд — точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете!» (24:35). В упоминаемом в этом *айате* сюжете о маслине, масло которой воспламеняется без прикосновения к нему огня, легко угадывается чудо нисхождения благодатного огня в Великую субботу в храме Гроба Господня в христианстве, где, между прочим, с субстанцией огня связана и идея кары грешников на том свете.

Феномен двойственности концепций в религии являет собой пример того, как устойчивые элементы некогда существовавших верований находят нишу в недрах господствующей религии. Как кажется, из той же противоречивой концепции огня в коранических текстах происходят и интересующие нас проявления почтительного отношения таджиков к огню. Представляется, что сводить своеобразие центральноазиатского ислама к противоречиям, существующим по отношению

к огню в Коране и в недрах народной культуры, было бы упрощением. Дело в том что при такой интерпретации остается ощущение не до конца разгаданной тайны. Причина тому — признаки определенной системности в отношении к огню как к чудесному явлению, существующему в *другом* плане.

III

Поиски путей понимания чудесного подводят к границе, за которой, помимо прочего, сокрыты истоки причин несовпадения концепций почитания огня у современных таджиков и в религии, официально ими исповедуемой. Следуя по этому пути, мы оказываемся в мире, доминирующим принципом бытия которого является относительная непроницаемость к «ветрам» перемен, не единожды проносившимся по просторам Центральной Азии.

Речь идет о традиционном женском укладе на Востоке. Проанализировав его, мы увидим особенности собственно женской картины мира, что как в системе традиционной семейной обрядности (исключая обычай исмаилитов Западного Памира), так в реликтовых святилищах огня, чистейшим элементом природы оперируют исключительно женщины. Так, упоминавшиеся *чирог-доны* являлись культовыми объектами, которые еще совсем недавно могли посещать исключительно женщины, а мужчины не переступали за порог святилища. Данные научной литературы это подтверждают (Е.Г. Некрасова). Следовательно, о *чирог-донах* можно говорить как о собственно феминных объектах культа. Это положение подтверждается и тем фактом, что сохранившиеся святилища находились под присмотром пожилых женщин, которые руководят ритуалами их посещения.

Предназначение *чирог-донов* служить исключительно женскими святилищами также находит отражение в первоначальном названии мусульманских святынь феминными именами. Примером тому может служить название уже знакомой читателю святыни *Хазрат* и *Зудмурод* в Бухаре. Как в Греции мать земли Деметра уступила место святому Дмитрию, ставшему покровителем земледелия, так и в Бухаре место феминного эпонима уже упоминавшегося культового комплекса Биби Зудмурод заняло маскулинное имя Хазрат и Зудмурод. Причем перемифологизация эпонима объекта культа от первоначальной «праведной, способствующей скорому исполнению желаний» (*Биби Зудмурод*) на «святого, способствующего скорому исполнению желаний» (*Хазрат* и *Зудмурод*) произошло относительно недавно.

Перемифологизация эпонимов святынь в центральноазиатском исламе — явление нередкое. По этому поводу в научной литературе уже высказывались различные предположения². Относительно уже упоминавшейся святыни Ходжа Рушнои («святой огонь») О.А. Сухарева высказывает мнение, что присоединение к тадж./перс. слову *рушнои* («свет») титула *ходжа* («господин», «святой»), говорит лишь о персонификации старого культа. Конечно, под словом «персонификация» исследователь имеет в виду реэпонимизацию *мазара*.

Возвращаясь к вопросу об отношении центральноазиатской женщины к огню, напомним, что видение ею мира и себя отражено не только в горении свечей в святилищах огня, но и в использовании чистейшего элемента природы в семейных церемониях. Поэтому мы вправе поставить вопрос о существовании в Центральной Азии разграничения объектов культа на преимущественно женские и преимущественно мужские. На эту особенность указывают многие факты. Собственные наблюдения показывают, что пространство центрального помещения культового здания мусульман — мечети — всецело принадлежит мужчинам. Этот пример наглядно иллюстрирует факт практического неучастия женщин в выполнении одной из основных религиозных обязанностей мусульман, в данном случае — в совершении молитвы в мечети, по крайней мере, наравне с мужчинами.

Среди прочих примеров — весьма ограниченное свершение женщинами паломничества в святыню мусульман — Мекку — из-за существующих определенных условий. Показателен также следующий пример: женщины не практикуют сорокадневного ритуального затворничества в особой комнатке, расположенной обычно внутри усыпальницы мусульманского святого, в то время как для мужчин в этом отношении ограничений нет. На мой взгляд, нельзя связывать подобные примеры «ограничения прав» женщин на Востоке с эгоизмом мужчин. В равной степени ошибочно думать, что это выбор самых женщин. Подобное явление можно объяснить изначальным, появившимся на заре человеческой истории общественным договором, или, выражаясь фигурально, консенсусом, который был достигнут на основе рационального разделения полоролевых обязанностей на вне-и внутридомашние сферы. Видимо, это разграничение проявился и в разделении алтарей.

Из всего сказанного можно заключить, что в оседлой среде Центральной Азии женщины и мужчины черпают свои религиозные убеждения из разных источников. В среде местного населения прослеживаются и некоторые другие проявления несовпадения женской и мужской религиозности. Можно говорить о существовании в оседлой среде Цен-

тральной Азии определенных элементов преимущественно мужского и преимущественного женского культа. На это указывают некоторые особенности практики ритуального посещения богомольных мест (*мазаров*), связанных, как уже говорилось, с именами легендарных или реальных подвижников ислама, именуемых *хазратами/ходжами*. Анализ этих особенностей позволяет сделать вывод, что своеобразие центральноазиатского регионального ислама лучше всего раскрывается в области культа святых и паломнической практики.

Следует иметь в виду, что культ святых и институт ритуальных путешествий к святым местам не относятся к области догматических (теологических) концепций ислама. Поклонение *мазарам*, в отличие от рассматриваемого канонического ислама (являющегося религией Писания и храма) представляет собой в большей степени религию Пути, так сказать, к чудесному, к магии объекта культа. В храме, куда женщинам нет доступа, верующий обращает свой внутренней взор к абстрактному Богу посредством абстрактных молитв. В этом случае Бог для человека, находящегося в молитвенной позе, становится и учителем, и судьей.

Культ святых и паломничество к священным местам позволяют верующему обратить взоры к духу конкретного подвижника религии (учителя и *тира*) или другого почитаемого объекта как к посреднику между Богом и им самим с конкретными целями. В этом случае страх перед Богом отступает, трансформируясь в надежду или, если можно так выразиться, становясь созвучным ей. Таким образом, появляется возможность говорить о культе святых и паломнической практике не в контексте книжного ислама, а как об области народной религии, в значительной степени оторванной от доктринальных установок господствующей религии.

На этой области необходимо акцентировать внимание еще и потому, что она предоставляет исследователю возможность подвергнуть анализу широкий спектр проблем, относящихся к религиозной жизни верующего мусульманина. Прежде всего в поле зрения исследователя оказывается большое число разнообразных объектов почитания. Это не только культ святых как подвижников ислама и, соответственно, поклонение архитектурно оформленным склепам, мемориальным усыпальницам святителей, а также их реликвиям. Привлекают внимание также культы элементов природы — воды и огня. Не менее привлекателен культ святых мест естественного происхождения — горных вершин и скал, пещер, камней, родников, деревьев, целых рощ (например, барбариса) или отдельных кустов. Обращает на себя внимание и сакрализа-

ция бесчисленного множества предметов быта, текстов, четок, оберегов, амулетов и т. п.

Неотъемлемой частью данной проблематики является институт паломничества в религиозной практике местного населения. Ждут своего исследователя нерешенные проблемы, в частности мифология эпонимов *мазаров* и специфические особенности облика рукотворных почитаемых объектов. Важными аспектами этой проблемы являются пространственная организация святынь и цели, которые преследуют паломники-мужчины и паломники-женщины при совершении ритуального посещения. Последний вопрос связан с предпочтением, отдаваемым ими при выборе объекта (или объектов), составной частью входящего в культовый комплекс. Есть и другие вопросы, например, принципы практического выполнения необходимых ритуалов и обрядовых действий при жертвоприношениях. Эти проблемы требуют отдельного рассмотрения.

Как уже говорилось, официальный ислам в целом не поощряет выполнения женщинами ряда религиозных обязанностей. Что касается совершения ими ритуальных путешествий к святым местам, то в этой сфере, за исключением ограничения входить внутрь усыпальницы, особых запретов не существует. Пребывать внутри центрального объекта почитания — мавзолея — и молиться там, подбирая подходящие случаю коранические тексты, — прерогатива мужчин. Ритуальное посещение женщинами святыни ограничивается касанием лбом порогов или стены гробницы или мазанием лица пылью с ее стены. Их молитвы — индивидуальные и спонтанные сакрализованные формулы, не имеющие книжной закреплённости.

Зийарат мужчин обычно включает ритуалы поклонения склепу (под открытым небом или под крышей усыпальницы *хазрата*), с которым связана мифология его *мазара* и круговых обходов его могилы. С целью познания Бога верующие-мужчины практикуют также сорокадневное созерцательное затворничество в особой комнатке (обычно внутри мавзолея). Все это говорит о том, что поклонение мужчин мемориальным сооружениям не есть надежда на чудо исполнения земных желаний, а в большей мере — путь к религии, которая подразумевает исповедание официального ислама.

Прочие объекты вполне доступны для женщин. Более того: их посещение предписано в основном им. Как женщинам ограничен вход в архитектурно оформленное мемориальное сооружение, так и мужчинам негласно ограничено посещение мест женского поклонения. Существует одна особенность: объекты преимущественно женского

почитания расположены на периферии центрального объекта культового комплекса.

В остальном же в рассматриваемых сферах народного ислама женщинам можно реализовать себя, но следуя не официальному исламу, а особой форме религиозной практики. Приведенные примеры свидетельствуют о том, что в таджикской среде при совершении паломничества даже к одной и той же святыне и выборе объекта (объектов) культа, составной частью входящего в ее комплекс, женские и мужские предпочтения часто не совпадают. Так происходит потому, что мужчины и женщины часто преследуют разные цели.

Прежде чем продолжить разговор на эту сложную тему, позволю себе небольшое отступление. Дело в том, что почитание святых и институт паломничества гораздо долговечнее и прочнее религиозных доктрин, которые модифицируются в зависимости от изменения религиозной ориентации населения. В этом качестве культ святых мест, объектов, предметов, а также паломничество сопровождают человечество на протяжении всей его истории. Благодаря этому сформировавшаяся практика, становится неким интеллектуальным сосудом, в котором присутствуют черты религий, последовательно сменявших друг друга на протяжении многих тысячелетий.

Если под этим углом зрения посмотреть на *мазары* в целом, то становится очевидным, что в абсолютном большинстве случаев эти культовые объекты имеют далекое доисламское происхождение. Мифология эпонимов существующих мемориальных сооружений была подвергнута «переформатированию» исламом уже после его установления в регионе в качестве господствующей религии. Происходило (и происходит) это путем конструирования соответствующих склепов святых (чаще всего без мощей), возведения над ними погребальных сооружений, установления других мусульманских атрибутов на месте или рядом с прежними (доисламскими) объектами культа.

В центральноазиатском исламе такая практика была очень распространена. Поэтому в регионе наряду со знаковыми рукотворными объектами встречаются объекты собственно мусульманского культа (склепы, мемориальные сооружения, почитаемые *шесть-туги*, реликвии святых), соседствуют (или существуют самостоятельно) «маргинальные» почитаемые объекты естественного происхождения, культ которых, возможно, восходит к индоарийским мировоззренческим источникам. По признаку слабой интегрированности в маскулинные объекты культа, к маргинальным относятся упоминавшиеся выше горные вершины и скалы определенных геометрических форм (или напоминающие чело-

веческую фигуру), пещеры и гроты, а также камни (часто метеоритного происхождения). В числе этих объектов — родники, деревья типа можжевельника, боярышника, алычeveго дерева или целой рощи, к примеру, барбарисовых кустов и т. д.; почитаются вяз и платан.

Отдельную группу «маргинальных» объектов, за исключением некоторых высокогорных вершин, скал и пещер, путь к которым для женщин трудно преодолимым, составляют *мазары*, к которым обращают свои взоры в основном женщины. Желание найти путь к чудесному сосредоточивает паломниц преимущественно около родников³, водоемов с естественным выходом подземной воды на земную поверхность, камней⁴ и деревьев⁵. Нужно сказать, что к посещению женщинами этих объектов в ритуальных целях официальный ислам относится несколько неодобрительно, что видно из того, что паломники-мужчины не проявляют к ним большого интереса, хотя они не препятствуют активному посещению этих объектов. Наверное, потому, что с этим связано увеличение потока посетителей и, следовательно, пожертвований, необходимых как для содержания мемориалов, так и для экономического благополучия служителей культа. В целом в рассматриваемой сфере народного ислама круг объектов женского культа гораздо шире и разнообразнее, чем мужского. Если основываться на этих признаках, то можно сделать вывод, что народный ислам представляет собой форму религиозной практики, которую в большей степени исповедуют женщины.

Зийарат мужчин «своих» объектов обычно принимает строго ритуализованный характер. Цели, которые они преследуют при поклонении *мазару*, практически мало отличаются друг от друга. Путь к религии, надежда на спасение от грехов и желание отомстить их у карающего Бога способствуют концентрации сознания у паломника-мужчины, порождают стремление к созданию некоей внутренней субстанции, связывающей его с прошлым, настоящим и будущим. Заметный отсутствующий вид, подчеркнуто медленные движения, проявления послушания настоятелю — все это указывает на состояние души паломника, пребывающего в состоянии раздумья.

В действиях женщин (имеются в виду посещения собственно женских объектов поклонения) нюансы, присущие поклонениям мужчин, менее выражены. Если посмотреть со стороны, то может показаться, что посещение святыни для женщин предполагает не внутреннее сосредоточение, как у мужчин, а своеобразную форму времяпрепровождения, в определенном смысле празднование соприкосновения с неким чудом. Похоже, что это чувство проистекает из ощущения пребывания в некоем *месте силы*, где вибрирует энергетическое поле земли. Это погружает

в состояние умиротворения, почти в безмолвное наслаждение. Чувство *существования* в совокупности окружающего — кустах, деревьях, камнях, родниках, в цветах, в людях вызывает волну особых (сдержанных внутренних) эмоций.

Признаки такого отношения к *зийарату* отчетливо прослеживаются в *мазарах*, расположенных за пределами городов или крупных населенных пунктов⁶. В этих богомольных местах активность паломниц выражается в приготовлении обильных жертвенных угощений (в виде плова или мясных блюд), которые подаются к *дастархану* (скатерть, на которую раскладывается пища) окружающих паломников.

У таджиков существует поверье, что запах пищи, пропитанный субстанциями огня и воды, уносится по воздуху в обитель праведных душ, а также к источникам, где рождаются материи света и воды, за что человек получает желаемое: бездетный — ребенка; оказавшийся в полосе невезения — избавление от нее; больной — здоровье и т.д. Эти представления демонстрируют различие в совершении паломничества мужчинами и женщинами.

С точки зрения женского понимания явлений мира чудесное, т. е. нечто, стоящее по другую сторону человеческого бытия, при условии выполнения определенных обрядов может стать достижимым. Конечно, это тоже подражание готовым образцам. Но в отличие от целей и, соответственно, характерных черт поклонения мужчин при совершении *зийарата* для женщин гораздо важнее определить конкретную, имеющую земной характер цель. С целью связан выбор объекта культа и путь ее достижения. Иначе выполнение той или иной магической церемонии не имеет смысла.

Отмеченные факты выявляют ощутимые особенности ритуального посещения мест поклонения мужчинами и женщинами. Они убеждают в том, что женское и мужское посещения *мазаров* отличаются друг от друга не только в плане выбора объекта почитания, но и с точки зрения целей, которые они преследуют. В целом складывается впечатление, что у женщин восприятие мира отличается от его восприятия мужчинами: у них Бог не карающий, а любящий, милостивый. Может быть, поэтому паломницы менее зависимы от служителей культа.

Очевидно, что отмеченные особенности в поведении женщин во время ритуального посещения *мазаров* происходят из доисламских обычаев, обрядов и символов веры. Из своеобразия совершения ими *зийарата* возникает ощущение, что в душах женщин все религии мира соединены как различные пути к единому Богу. Примечателен пример, дополнительно иллюстрирующий специфику женской религиозности в

таджикской среде. Речь идет о том, что многие почитаемые женщинами объекты связаны с именами 'алидов — персонажей шиитского ислама, притом что народы Центральной Азии в большинстве своем исповедуют суннитский ислам ханифитского *мазхаба* — богословско-правовой школы (толка).

Между прочим, с культом 'алидов связаны не только женские почитаемые объекты, но и многочисленные, условно говоря, собственно мусульманские места поклонения. С.А. Абашин приводит названия многих святых мест в разных районах Центральной Азии, которые ассоциируются с культом 'алидов. Только в одной Фергане зарегистрировано 18 объектов, связанных с культом 'Али ибн Абу Талиба (В.Л. Огудин). Заслуживает упоминания почитание, как уже говорилось, горных вершин определенной (часто геометрической) формы или скал, напоминающих человеческую фигуру, а также пещер и гротов (из-за трудности путей и подходов они часто недоступны женщинам для посещения). Среди этих объектов природы есть и те, что связаны с культом шиитских подвижников.

Более того, у таджиков имена шиитских святых составляют прочную основу маскулинной антропонимической модели. Сам 'Али ибн Абу Талиб является скрытым *тиром*-покровителем, к имени которого мужчины апеллируют, когда возникает необходимость, например, мобилизовать свои внутренние ресурсы для подъема какой-либо тяжести, прыжков в высоту или длину, а также когда нужно садиться в машину, на верховое животное и т.п. При этом они произносят (в русском переводе): «К тебе обращаюсь мой покровитель 'Али — лев Божий». 'Алиды являются любимыми героями многих легенд и преданий местного населения.

Если судить по этим признакам, то получается, что в таджикской среде Центральной Азии граница между исповеданием суннизма и шиизма весьма призрачна; она существует не на уровне народного ислама, где культ 'алидов связывается с их принадлежностью к семье пророка. Пути суннизма и шиизма расходятся больше на уровне религиозных убеждений в каноническом исламе, в основании которого, как и в других религиях, заложено семя, из которого обычно вырастает политика. Но это другой вопрос. Далее мы рассмотрим истоки, из которых питается специфика женской религиозности.

IV

Нарисованная картина специфики женской религиозности на Востоке обуславливает интерес к причинам, ее породившим. Это приво-

дит нас в то время, когда замужняя женщина была «растворена» в семье с ее традиционным демографическим благополучием. Унаследованные с далеких доисламских времен роли сделали таджичку пленницей внутридомашних обязанностей и тем самым ограничили ее социальное участие, включая и посещение мусульманских культовых зданий.

Функции, условно говоря, земного стража, а также практически недеделируемые роли хозяйки и управительницы семейного огня как сакральной субстанции замкнули ее мир стенами дома с его двумя алтарями в виде каминно-очажного отделения (*касаба*), с одной стороны, и *михраба* — ниши в торцевой стене жилого помещения, ориентированной на Мекку (куда верующие мусульмане обращаются во время молитвы) — с другой. *Михраб* служит одновременно и для складывания стеганых одеял, матрасов и подушек, обычно покрываемых большим панно, вышитым шелковыми нитками, отчего ощущение его назначения служить алтарем становится еще более выразительным.

Таким образом, установившееся традиционное разделение супружеских обязанностей на собственно феминные (внутридомашние) и маскулинные (внедомашние) сформировали у женщин и мужчин разные концепции в видении мира. Идеология, согласно которой мир статичен от начала времен, а человек бессилён поколебать устоявшуюся в нем упорядоченность, ставшая уделом замужней женщины, способствовала сохранению многих символов религии и веры в условиях, возможно, неоднократной смены религиозной ориентации населения под покровом именно женского уклада. Замкнутость пределами дома и семьи давала простор для сохранения женщинами элементов достаточно выразительных образов и символов, зафиксированных еще в авестийских текстах. Это объясняет, почему даже в настоящее время местные женщины обращают свой внутренний взор туда, куда их далекие предки устремляли его задолго до завоевания арабами этого региона мира.

Производный от изначального разграничения ролей на гендерной основе принцип разделенности религиозного участия мужчин и женщин сформировал в конце концов и принцип разделения алтарей на концептуально оформленный книжный (догматический) и не-книжный (не-догматический), соответственно, мужской и женский. В этой конструкции женская религиозность, в отличие от преимущественно однополярности религиозного поведения мужчин, питается из двух источников — ислама и не-ислама. Олицетворениями не-ислама являются доисламские

верования и представления, составной частью вошедшие в ткань исламской обрядности и культов.

Таким образом, устоявшиеся проявления двурелигиозности в поведении центральноазиатской замужней женщины поясняют нам причины ограниченности ее активности рамками в основном двух обязанностей — нахождения около огня и, следовательно, около детей, в противоположность, к примеру, немецкой женщине, призванием которой, по Вильгельму II, является выполнение «3К» (Kinder, Küche, Kirche).

В этой конструкции кухня и феминный алтарь для таджички практически заменяют функции маскулинного *михраба* в общественном культовом здании мусульман. В настоящее время ситуация начинает меняться. Например, при вновь строящихся мечетях появляются отдельные помещения для совершения молитвы женщинами. При этом *имамом*, т. е. предстоятелем в церемонии совершения ими *намаза*, выступает мужчина, голос которого транслируется по репродуктору из основного помещения, предназначенного для молитвы мужчин.

V

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что в таджикском обществе — не только в сельских районах, но и в таких крупных центрах цивилизации в центре мусульманской Евразии, как Бухара, Самарканд, Худжанд, — религиозное поведение замужней женщины отличается определенным своеобразием. Для выявления внутренних (мыслительных) проявлений специфики женской религиозности в общей системе традиционной обрядности таджиков «огненный ключ» оказывается наиболее подходящим. Огнем обычно ведают женщины, и в этой связи вполне понятно, что благоговейно-трепетное отношение к этой стихии в системе обрядности таджиков, как и в других традициях, отражает картину мира исключительно женщин, хозяек и управительниц семейного очага и огня как сакральных субстанций. Эти обязанности навсегда привязали таджичку к дому и семье с ее традиционно демографическим благополучием, таким образом, оторвав ее от полноценного участия в исповедовании того ислама, нормы и принципы которого воплощены в религиозном поведении преимущественно мужчин.

В разбираемой теме двойственность представлений об огне оказалась центральной. Поиски корней двух ипостасей стихии огня приводят к источникам, которые отражают две фазы развития концепции этого

природного блага. *Одна из них* — эмоционально окрашенное отношение к огню — ведет свое происхождение из глубины доисламских традиций в иранском этнолингвистическом мире, запечатлевшись в картине мира женщин; *другая* — проявления демонизации образов этого элемента природы — характеризует отношение господствующей религии (закрепленное в коранических текстах) к символу веры и религии покоренных арабами народов, принесшими в этот регион учение пророка Мухаммада.

Складывается впечатление, что в оседлой среде Центральной Азии процесс переориентации женщин — от элементов прежних (доисламских) культов к новым ценностям — еще не завершен, хотя при этом они вполне осознают себя мусульманками, видимо, по факту рождения в мусульманской среде. Принципиально важным является понимание формирования черт преимущественно маскулинного (книжного, коранического) ислама, тяготеющего к исламу единому и преимущественно феминного (не-книжного, народного) ислама как региональной специфики этой религии, определяющей стратегию поведения центрально-азиатских женщин.

В свете предпринятого исследования становится очевидным, что с начала установления в качестве официальной религии народов региона ислам фактически «обходил стороной» (и во многом продолжает обходить) именно ту область, которая касается сложившегося еще в доисламские времена женского уклада. Замкнутость пределами дома и семьи давала женщинам простор для сохранения ими поверий, представлений, образов и символов, зафиксированных еще в авестийских текстах. Это не только элементы культа огня, но и многие другие проявления сакрализации женщинами родников, колодцев, деревьев, кустов, камней и проч.

Установленные автором факты красноречиво свидетельствуют о том, что в Центральной Азии процесс «переориентации» женщин от элементов доисламских культов на новые (мусульманские) ценности пока не завершен. Следовательно, продолжает существовать основа для мирного сосуществования в культуре и религии оседлого населения региона элементов заповедей двух сменивших друг друга пророков — Заратустры и Мухаммада. Все это радикально меняет представление о центральноазиатском исламе. Не исключена вероятность того, что какие-то явления из этой области также ведут свое происхождение из индоиранской общности.

Подвергнутые анализу данные показывают, что ислам, по крайней мере в его центральноазиатском варианте, во многих, подчас принци-

пиально важных моментах не упраздняет полностью то или иное явление культуры или устойчивые элементы системы верований и представлений покоренных народов, а интегрирует их в систему собственно исламских ценностей. Вероятно, это обстоятельство и породило двойственность религиозных концепций в исламе, о чем говорилось выше. Этим достигается определенная гармонизация в отношениях ислама и элементов доисламского наследия. Поэтому в странах традиционного ислама можно наблюдать, что, казалось бы, Коран один, но нередко интерпретируется он по-разному, в зависимости от того, где его читают.

В соответствии с изложенными данными я придерживаюсь мнения о правомерности подхода к исследованию исламской обрядности в Центральной Азии в аспектах: а) *единого ислама*, нормы и принципы которого, как и в других странах традиционного распространения ислама, определяют стратегию религиозного поведения в основном мужчин, обычно воспринимающих мир таким, «каким он должен быть», т.е. в динамике; и б) *регионального ислама*, принципы которого воплощены в специфике религиозного поведения в основном женщин, обычно воспринимающих мир в его устоявшейся (статичной) форме. Исповедуемая ими идеология «мир как он есть» позволяет сохранять черты тех нравственных и морально-этических принципов, которые в религиозном поведении мужчин либо вовсе не прослеживаются, либо прослеживаются весьма слабо.

Отмеченные особенности религиозной жизни таджиков, как в зеркале, отражают общеизвестную точку зрения, согласно которой ислам представляет собой не только религию и веру, священную память и историю; он неотделим от всей совокупности их культуры, и в этом качестве данное религиозное учение пронизывает все сферы повседневной жизни народов региона в центре Евразии.

Сделанные выводы значительно меняют представление о центральноазиатском исламе. Примечательно, что региональная выраженность ислама в этом районе мира раскрывается в большей степени в области народного ислама. Изложенные данные иллюстрируют характер реагирования стереотипов культуры и религии на смену общественно-политических, социально-экономических и религиозных систем, происходящую обычно под воздействием извне, в данном случае обусловленную завоеванием Центральной Азии арабами, принесшими сюда ислам.

¹ Основные положения представленной статьи были изложены в докладе, прочитанном на заседании Ученого совета МАЭ РАН 24 марта 2008 г. Статья представляет собой расширенную его редакцию, главным образом за счет дополнительных сведений, иллюстрирующих ту или иную проблему.

² Рахимов Р.Р., Терлецкий Н.С. «Живые» родники и колодцы Центральной Азии: тез. докл. Радловских чтений 2006 г. СПб., 2006. С. 176–184.

³ Родниковую воду пьют, произнеся молитвенные формулы, и набирают домой, предлагая ее членам семьи, родственникам и соседям.

⁴ Кое-где камни установлены в *михрабе* — нише во внутренней стене усыпальниц, обращенной к Мекке, — таким образом, что они выполняют своеобразную функцию алтаря.

⁵ К веткам почитаемых деревьев привязывают разноцветные лоскутки с целью исполнения желаний.

⁶ В качестве примера можно указать на *мазары* Чилу чор чашма («Сорок четыре родника» (Шаартузский р-н), Хазрати султони Увайси Карани (Ховалингский р-н), *Калачай мазор* («Мазар при укреплении», окрестности г. Исфара), Ходжа Такровут (Канибадамский р-н) и др.