

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ

ТРАДИЦИЯ В УСЛОВИЯХ ПЕРЕМЕН

Выпуск III



Санкт-Петербург
2012

УДК 39(5-015)
ББК 60.54
ЦЗ8

Рецензенты:

к. и. н. А. И. Терюков, к. и. н. А. К. Алексеев

Ответственные редакторы:

Р. Р. Рахимов, М. Е. Резван

Составление указателя

Н. С. Терлецкий

Центральная Азия: традиция в условиях перемен.
ЦЗ8 Вып. III. — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — 416 с.

ISBN 978-5-88431-206-7

В центре внимания авторов сборника — комплексное изучение культуры святых и института паломничества в религиозной практике народов Центральной Азии. Культ святых подразумевает не только почитание собственно подвижников ислама и соответственно поклонение архитектурно оформленным усыпальницам, но и сакрализацию в культуре элементов природы (воды, огня), святых мест и объектов естественного происхождения (горных вершин, скал, пещер, деревьев и т. п.), а также предметов и текстов. Часть данной проблематики — институт паломничества народов региона в святые места. Проблема рассматривается в основном вне рамок официальных религиозных концепций как самостоятельная область народного (некнижного) ислама.

УДК 39(5-015)
ББК 60.54

ISBN 978-5-88431-206-7

© МАЭ РАН, 2012

Акбар Турсон

**«В БЛАГОУХАНИИ, В ЦВЕТАХ
ПРИШЛА ЖЕЛАННАЯ ВЕСНА»**

**(эскиз сравнительно-культуроведческой модели
праздника Навруз)**

Джамшида, осыпав алмазным дождем,
Назвали тот радостный день Новым днем.
То день был Ормазд, месяц был — Фарвардин.
Забыв о заботах, не помня кручин,
Под говор струны, за ковшами вина,
Вся знать пиновала, веселья полна.
И люди тот праздник святой сберегли,
Как память о древних владыках земли.

Абу ал-Касим Фирдоуси¹

Праздник как явление мировой культуры давно стал предметом многостороннего научного анализа и осмысления. В мировой социогуманитарной науке хорошо изучены антропологические, социологические, религиозные, искусствоведческие и другие аспекты этого явления². Однако новогодний праздник народов древних Турана и Ирана пока остается малоизученным феноменом, точнее, рассмотрены лишь его отдельные аспекты и измерения. Даже в странах, где Навруз официально объявлен всенародным праздником, он исследован преимущественно в историческом (Иран), фольклористском (Афганистан) и этнографическом (Таджикистан) планах. *Целостное* же концептуальное осмысление места и роли Навруза в системе традиционной культуры, выходящее за рамки феноменологического анализа ритуалов и церемониалов этого праздника, еще впереди.

Для воссоздания целостного культурологического образа Навруза необходимо решить следующие исследовательские задачи: 1) проанализировать происхождение и природу этого праздника в широком социоисторическом контексте; 2) реконструировать ключевые архетипы и детерминанты местной культуры, на духов-

ной почве которой вырос Навруз. В рамках развиваемого здесь философско-культуроведческого дискурса будет предпринята также попытка найти ответы на следующие принципиальные вопросы: а) почему Навруз приобрел особое значение в системе народной и элитной культуры Ирана, Афганистана и Таджикистана и б) в чем причина исторической живучести Навруза, а также широкого распространения этого праздника за пределами его исторической родины.

I

Проблематизируя известную русскую поговорку «Чужая душа — потемки», можно истолковать ее как отражение загадки эпистемологического отношения к *Другому*: познаваемо ли *Другое Другим*? Или, как говаривали в греческой античности, *подобное* познается только *подобным*? Если же согласиться с последней философской сентенцией, то как ее соотносить с другой народной мудростью, констатирующей, что «со стороны виднее»?..

Инокультурного читателя, впервые взявшего в руки книгу Умара Хайяма «Наврузнома», не может не удивить обилие сведений о вещах и событиях, которые, на первый взгляд, не имеют прямого отношения к ее теме («истина Навруза»). В ней объяснение «причины установления Навруза» (по словам самого автора, он изложил все, что «нашел в книгах предшественников и слышал от ученых»³) соседствуют с рассказами о мече и перстне, каламе и золоте, стреле и луке, названиях коней и свойствах красивого лица. А ведь книга принадлежит автору не какой-нибудь скорописи из серии «‘Адж’айб ал-махлукат», но прославленному *хакиму*, известному своими открытиями в математике и философии и считавшему себя учеником самого Авиценны!

Дело, однако, не только или не столько в своеобычности трактата, написанного в эпоху мусульманского средневековья. (В нем, как правило, не проводится четкой разделительной линии между реальными историческими событиями и легендами о них, а собственные наблюдения и свидетельства автора переплетаются с преданиями и даже выдумками, некритически заимствованными из других книг.) Все дело в особенностях вос-

приятия феномена, закодированного под простым названием «Новый день» (*Нав-руз*).

Для Хайяма и его современников Навруз не был лишь повторяющимся из года в год календарно-сезонным событием, объявленным когда-то началом солнечного летоисчисления. А для нас, его потомков, Навруз не есть лишь новогодний праздник, который под грузом тысячелетий превратился в формальный обряд, то есть лишился своего изначального сакрального этоса и одухотворенного пафоса. Наверное, поэтому знаменитый мудрец не нарисовал *научный портрет* Навруза, а создал его *культурологический образ*. Последний же *мозаичен*: он воссоздан Хайямом из разноцветных камушков астрономии и астрологии, эстетики и мифологии, этики и алхимии. Следует также заметить, что речь идет вовсе не о механической смеси, а именно о *мозаике*. Однако для объемного восприятия мозаичной картины Навруза в первую очередь нужен голографический *культуроскоп*, а не аналитический микроскоп или даже исторический телескоп.

Ниже предпринята попытка превратить эту мозаику в *живую целостность*. Трактаты Умара Хайяма («Наврузнома») и Абу Райхана Бируни («Гафхим» и «Асар ал-бакийа»), а также публикации современных специалистов по истории и теории культуры позволяют создать *сравнительно-культуроведческую модель* Навруза, в которой центром кристаллизации духовного ядра праздника служит витальная традиция.

Не в обиду другим и тем более не в укор всем остальным будет сказано: Навруз как новогодний праздник выделяется рядом своих характеристик, превращающих его в уникальное мировое явление. (В скобках важно отметить, что «уникальное» необязательно означает «исключительное».) Опять-таки употребление эпитета «самый» при представлении характеристик общеиранского народного праздника как уникальных не должно быть воспринято как национальная апология.

Навру, пожалуй, самый старый новогодний праздник на земле, его следы теряются в глубине тысячелетий. Поэтому нет ничего удивительного в том, что даже такие яркие звезды мирового науч-

ного небосклона, как Абу Райхан Бируни и Умар Хаййам, при объяснении происхождения Навруза прибегали к языку мифологии и религиозных преданий. Согласно традиционному воззрению, изложенному Хаййамом в трактате (*рисола*) о Наврузе, в незапамятные времена легендарный иранский царь Кайумарс, считающийся также Первопредком всего человеческого рода, «решил дать названия дням года и месяца и установить летоисчисление, чтобы люди знали это». Определив день и момент (утро), когда Солнце входит в созвездие Овна, он приказал «*мубадам* [жрецам господствующей религии] Ирана» начать летоисчисление с этого момента. Позднее его правнук Джемшид «устроил праздник в упомянутый день, дал ему название Навруз и приказал людям праздновать каждый год появление нового фарвардина и считать этот день началом года».

Обратившись к реальной истории, следует сказать, что, по мнению историков религии, зороастризм (*зардуитийа*), с мировоззренческой позиции которого сочинена «Наврузнома» Хаййама, является наиболее древней среди всех известных форм монотеизма богооткровенного типа⁴. Навруз же свою культурную идентификацию и высшую духовную санкцию получил именно в канонических рамках зороастризма, отличающегося от всех других форм мировой или этнической религии ярко выраженной *этической* направленностью. Правда, в самой Авесте (имеется в виду, конечно, сохранившиеся части книги) нет каких-либо упоминаний о Наврузе. Но в литературе, относимой к авестийской традиции, соответствующие ссылки имеются. Например, в «Бундахишне» Навруз фигурирует как «День Ормазд (Хурмуз) месяца фарвардин».

Толкование нового названия Навруза можно найти у Бируни. «Это день избранный (*рузи мухтари*), ибо он называется Хурмуз, [а Хурмуз] — имя [зороастрийского] великого бога-создателя, промыслителя и покровителя мира и его обитателей»⁵. Бируни обращает внимание и на другой важный аспект истории вопроса: зороастризм не был крестным отцом Навруза, последний как новогодний народный праздник существовал задолго до появления этой религии на духовной арене человеческой истории: «Причина

наречения этого дня Наврузом [следующая]: когда [на иранском троне] воцарился Джемшид, он восстановил религию [магов]. Это дело выглядело величайшим. И тот необыкновенный новый день объявили праздником, хотя и до этого Навруз считался величественным и высокопочтимым (*'азизу му'аззам*) днем».

Зороастризм как религиозная система своей духовной зрелости достиг уже к началу «Осевого времени» (VIII столетие до Р. Х.), что позволило ему вступать в равноправный диалог с другими развитыми культурами эпохи интеллектуального пробуждения человеческого рода. В ходе начавшегося еще тогда межкультурного диалога этико-космологическое воззрение арийцев внесло заметный вклад в становление монотеистического сознания. Идеиные следы зороастризма специалисты находят во всех ветвях духовной традиции Ибрахима (Авраама) — в иудаизме, христианстве и исламе, а также в буддизме⁶. Это значит, что по большому историческому счету зороастризм способствовал духовному развитию человечества в целом.

С научно-исторической точки зрения происхождение Навруза связано с неолитической революцией, имевшей место где-то на рубеже X–VI тысячелетий до Рождества Христова и знаменующей в истории Homo sapiens стадийный переход от *присваивающего* типа хозяйства (сборительство и охота на животных) к *производящему* типу (земледелие и оседлое скотоводство). В числе принципиальных изменений, вызванных этим социоэкономическим переворотом — переход от лунного календаря к солнечному, то есть начало летоисчисления по движению Солнца. Это не просто смена одной системы отсчета времени другой, оно символизирует собой существенное изменение *типа мировоззрения*⁷.

Для того чтобы в должной мере раскрыть общеисторическое значение этого мировоззренческого переворота, необходимо изменить концептуальную базу и инструментарий анализа: от *истории* культуры перейти к *теории* культуры (об этом — ниже).

Культура Навруза не зиждется на ценностях, чуждых фундаментальным духовным началам жизни других народов мира.

В самом деле, Навруз — не праздник победы над кем-то или день национального плача по случаю поражения от кого-то, тем более это не день ритуального возмездия за зло, причиненное субъекту праздника кем-то и когда-то. (Скажем, в день Навруза не издеваются над чучелом реального или виртуального врага, равно как и не посылают проклятия в его адрес.) Всенародный праздник в целом не носит также протестный характер, хотя местами (в Худжанде, например) хор языкастых девушек высмеивал городских вельмож. Словом, ни этос, ни пафос Навруза не направлен против кого бы то ни было.

Происхождение Навруза связывается не с какими-нибудь событиями этнического, национального или локального характера, а с самими масштабными явлениями, имеющими универсальное значение — актуальное или потенциальное. Так, традиция представляет Навруз как начало ряда космогонических событий (они перечислены в трудах Бируни и Хайяма: сотворение Вселенной, создание дольного мира, образование Солнца, приведение в движение небесных сфер и т. д. Не менее масштабны и универсальны также ассоциируемые с Наврузом поворотные моменты эпической борьбы Добра и Зла, особенно победа Кайумарса над Девом. Но праздник установлен не в честь этих космических и эпических событий. Правда, день Мехргона (второго по значению национального праздника, совпадающего с днем осеннего равноденствия) ассоциируется с днем заточения узурпатора Заххока-Змееносца повстанцем Ковой. Однако опять-таки само народное торжество учреждено не по этому случаю, а (как не без соответствующего политического подтекста информирует Хайям своих читателей, в первую очередь новых хозяев двора Сельджукидов!) «в честь добрых царей».

В высшей степени характерно также то, что в отличие от других почитаемых праздников, особенно тех, «причиной коих, по Бируни, являются дела веры», Наврузу не предшествуют дни *скорби*. Правда, некогда иранцы — западные (персы) и восточные (согдийцы) — отмечали и траурные дни, но те были посвящены проходам старого года и к тому же не вошли в традицию. Во всяком случае эти обычаи не сохранились до наших дней, что тоже

неслучайно. Объединяющее начало Навруза — не языческая или этноцентристская религия, равно как и не какая-либо эзотерическая секта, не сакрализованная география и тем более не «голубая кровь», а *Культура*, которая с момента взаимного отчуждения сынов Адама призвана восстанавливать былые общеродовые узы человечества.

Навруз самый *универсальный* среди всех известных народных праздников, как по природной *основе*, так и по культурным *архетипам*. Универсальность Навруза как природного явления очевидна: за начало нового года принят момент первого восхода Солнца после астрономического равноденствия, которое отражено во всех известных системах солнечного летоисчисления (от календаря майя до «эры Джалали», созданной Хаййамом).

Явление равноденствия открыли не иранцы (впервые оно обнаружено греческим астрономом Гиппархом во втором веке до христианской эры, а в его научное изучение внес вклад средневековый арабский астроном Сабит б. Курра). Приоритет в обозначении дня весеннего равноденствия как начала нового года тоже принадлежит не им (до них это сделали шумеры и вавилоняне). Но иранцы *одухотворили* явление равноденствия: органически включили его в свою полифоническую (но не синкретическую!) традицию, выросшую на стыке цивилизаций Востока и Запада. Так, Первочеловек (Кайумарс), согласно Бируни, сотворен в точке равновесия дня и ночи (*му'аддил ан-нахар*).

Конечно, Навруз, как и любой другой народный праздник, отражает архетипы и инварианты культуры этноса-творца, а также его религиозно-нравственные нормы и историософские идеалы. В этом качестве культура Навруза представляет собой зеркало земледельческой цивилизации арийских народов. Вместе тем, однако, Навруз *не этноцентричен*, не замыкается в скорлупе собственной традиции, хотя служил и продолжает служить одним из важных конститутивных элементов самосознания иранских народов. Главное же в культуре Навруза состоит в том, что ей не свойственно особое выделение субъекта праздника, скажем, в качестве *богоизбранной общины* или *богоносного* народа. Это арий-

ский праздник по своему происхождению, но он установлен не для одних арийцев, Навруз включен в более широкий культурно-исторический контекст.

В этом отношении обращает на себя внимание *нравственный* этос культуры этого праздника. В ее мировоззренческом основании лежит убеждение в том, что празднование Навруза установлено полномочным представителем *Бога Добра* для *всех добрых* людей. Цель же празднования, как это подчеркнуто в цитируемом трактате Хайяма, одна — «почтить Солнце» как наиболее яркий свет в общем ряду божественных светов. В день Навруза «все люди чтят Солнце <...> они смотрят на него с торжественностью и почтением». Короче, Навруз — всенародное чествование дня рождения Солнца и Вселенной. Этим сказано все. Другого такого универсального праздника на земле нет.

Происхождение новогоднего праздника Навруз обычно объясняют в культурологическом контексте древнего мифопоэтического представления об умирающей и воскресающей природе, генетически связанного с общим духовным полем политеизма. Что до исторического происхождения этого культа, то в западном культуроведении, как правило, ограничиваются ссылкой на праздничную традицию древнего Шумера и Вавилона: там существовал культ умершего бога Тамуза (в Финикии его звали Адуну, он был трансформирован греками в мифического героя Адониса), воскресающего каждый год в весеннюю пору.

Типологически сходная версия мифа о боге умирающей и воскресающей природы существовала и среди предков современных таджиков. Речь идет о стародавнем народном почитании культурного героя Сийавуша, легендарная трагическая история которого приобрела вторую жизнь в эпико-поэтическом полотне Фирдоуси «Шахнома». Не будем гадать о хронологии появления древнесогдийского варианта данного мифа. Это и неважно, важно то, что культ Сийавуша в ритуальной форме живет до сих пор⁸.

По характеру же соблюдаемого и поныне ритуала поминания Сийавуша можно догадаться, что в основе старотаджикского варианта культа лежит более ранний языческий культ, распространенный во всех древних культурах, в нем отражается сезонно-

календарный цикл жизни растений, ежегодно увядающих осенью, исчезающих зимой и расцветающих вновь весной. Очевидно, с реликтами именно этого культа связан преднаврузный праздник *гулгардони* (*гулгардак*), посвященный появлению первых полевых цветов — *наврузи*, *бойчечака*, *сияхгуша* и других как предвестников воскрешения природы. В простонародном же сознании эти ранневесенние полевые цветы олицетворяют тот символический красный цветок, который, по преданию, вырос на месте казни Сийавуша и получил название «кровь Сийавуша» (*хун-и Сийавуши* или, по Фирдоуси, *хун-и Исйавушон*).

В восточном средиземноморье (Ассирии, Вавилоне и Сирии) праздник, посвященный умирающему и воскресающему богу, состоял из двух частей — *грустной* (плач по умершему богу) и *радостной* (по нововоскресшему).

Обобщая этнографические данные об обычаях и ритуалах Навруза, соблюдаемых в разных частях иранского ареала культуры, можно заключить, что и церемония почитания Сийавуша состояла из двух частей — *грустной* и *радостной*. Но в сохранившихся среди таджиков ритуалах почитания Сийавуша эти моменты не разведены по времени. Поэтому иные их новогодние традиции могут выглядеть необычными, особенно практикуемая бухарцами праздничная жертва петуха на предполагаемой могиле Сийавуша, которая сама по себе представляет явление уникальное, не наблюдаемое в других регионах иранского ареала культуры. Здесь важно выявить культурологический смысл этого ритуала: специфичен ли он именно для культуры Навруза или имеет какое-либо типологически универсальное значение? Рене Жирар, собирая все известные ритуалы жертвоприношения под одной крышей сконструированного им понятия «жертвенный кризис», настаивал на их изначальном единстве⁹. Что до ритуала жертвоприношения как явления культуры, то тот же Жирар признавал, что в современной социогуманитарной науке пока нет общепринятой точки зрения на сущность этого ритуала и его роль в человеческой культуре. Поэтому можно попытаться дать лишь феноменологическое описание жертвоприношения петуха.

Культурологическая логика подсказывает, что культу Сийавуша более соответствует постновогодний праздник День цветов,

распространенный и сегодня в древних городах, особенно в Самарканде, Бухаре и Худжанде. Ведущим субъектом этого праздника выступает юноша с букетом красных роз или тюльпанов. Его можно рассматривать как олицетворение воскресшего Сийавуша, а красные розы и тюльпаны — в качестве символов крови культурного героя-мученика. (Кстати сказать, в христианстве петух символизирует Воскресение. Не отражается ли в этом символическом акте какой-либо реликт общиндоевропейской веры, с которым можно было бы генетически связать и ритуал жертвы петуха на могиле Сийавуша?)

В уже упомянутой восточно-средиземноморской версии праздника умирающего и воскресающего бога трагические мотивы, воплощенные в соответствующих скорбных ритуалах, кажется, были выражены сильнее оптимистических. Но в позднегреческой версии праздника умирающей и воскресающей природы, в которой культ Адониса стал сопрягаться с культом Диониса или Вакха, на передний план выдвинулись сугубо романтические мотивы. (Так, Адонис предстал в образе возлюбленного не только царицы подземного царства, но и младшего олимпийца Диониса — бога теплой компании и экстаза.) В эволюционной схеме Гегеля зороастризм по своему духовному значению уступал «финикийской религии страдания». По мнению немецкого мыслителя, именно эта последняя устранила *языческий дуализм* древнеиранской веры: «Божество имеет здесь свою противоположность не вне себя, а в себе: бог Адонис умирает и преодолевает свою смерть, рождаясь заново»¹⁰. В данном случае, однако, великий философ стал жертвой ориентализма своего времени, исходившего из древнегреческого толкования зороастризма как изначально дуалистической религии. В действительности же, если зороастрийскую религию рассмотреть в масштабе «Большого времени» (Бахтин), а именно охватывающего весь *двенадцатитысячелетний* креационный цикл, то легко убедиться в том, что она последовательно *монистична*. (Отсюда другое название зороастризма, выражающее его суть более адекватно: *маздаясна* = *маздоизм* — по имени Верховного божества Ахура Мазды.) Но если космическую борьбу сил Добра и Зла локализовать лишь в пределах второго цикла,

то, конечно же, Вселенная в обоих измерениях — материальном и духовном — выглядит как порождение двух равных по силе и возможностям космических конкурентов.

Правда, Ахура Мазда как Доброе Начало утверждает свое верховенство в ходе изнурительной, но успешной борьбы со Злым Началом. Важно, однако, подчеркнуть, что хотя Ангро-Майнйу тоже изначален и наделен креативной способностью (на каждый акт творения благодетельных существ он отвечает созданием вредных и злых тварей), тем не менее его творческая мощь и активность *ограничены*. Во-первых, Ангро-Майнйу и его войско (демоны) не только не могут убить Ахура Мазду, но даже не в состоянии искусить Его, как искусили Джамшида. Они не могут также остановить уже запущенные Ахура Маздой природные процессы (рост растений или течение рек). Во-вторых, Ангро-Майнйу и его войско могут уничтожить отдельные творения Ахура Мазды (как убили, например, Первобыка и Первочеловека), но это отнюдь не уменьшает креативный потенциал Верховного божества: на месте одного уничтоженного благого творения создаются множество других. (Тело того же убитого Первобыка, например, послужило «строительным материалом» для ряда полезных животных и растений.) Тем не менее космическая борьба созидательного и разрушительного начал продолжается много тысячелетий. В зарванизме маздеистский цикл удлинен до *двенадцати тысяч лет*, но это не существенно, существенно то, что процесс космогенеза в целом *необратим*, а венчает его окончательная победа добрых сил притяжения над злыми силами отталкивания. Речь идет о заключительном трехтысячелетнем этапе космогенеза, начало которого совпадает с моментом сотворения Первопредка рода человеческого Кайумарса (в ирано-туранской мифологии его появление символизирует наступление «золотого века» на Земле и в Космосе). В этот период утверждается «единоличное» господство Ахура Мазды, то есть *строгий монотеизм*.

В монотеистической перспективе зороастризма мозаичная культура Навруза засверкала новыми гранями — теми, герменевтика которых выходит за узкие рамки объяснительной схемы

языческого культа Адониса и его духовных собратьев по индоевропейскому древу, в том числе и согдийского культа Сийавуша.

В философско-культурологическом плане важно подчеркнуть, что Навруз с самого начала своего появления на арене культурной истории Аджама был праздником *возрождения* — не только собственно природы, но и Духа. Правда, существовало также почитание умерших: традиция предписывает посетить кладбище и обрадовать души покойников в дни Навруза. О силе этой традиции можно судить уже по тому, что наши предки соблюдали ее и в рамках сугубо мусульманских праздников *'иди фитр* (Рамазан) и *'иди азхо* (Курбон). Но эту традицию нельзя механически уравнивать с архаичным *культот мертвых*. В основе древнего зороастрийского праздничного ритуала, очевидно, лежало особое почитание *предков*¹¹, которое, однако, не тождественно культу мертвых. Тем более что культура Навруза не имеет ничего общего с *культот смерти*, ибо в авестийской традиции смерть представляется как *самое скверное* в общем ряду творений Злого Духа, а сам Ангро-Майнйу (в ирано-туранском эпосе фигурирует под именем Ахриман) представляется как «Хаматанмарг», что в буквальном переводе означает «тот, все тело и все существование которого суть смерть»¹².

В мировоззренческо-ценностном же отношении следует подчеркнуть, что в отличие от ортодоксальной иудео-христианской традиции, считающей, что «день смерти лучше дня рождения»¹³, для ирано-туранской античности, напротив, характерен культ дня рождения¹⁴. В нравственно одухотворенной Вселенной маздоизма вся суть общекоσμической борьбы, символизируемой бинарной оппозицией «Хурмузд vs. Ахриман», сводится к искоренению *Смерти*. Наверное, именно в этом мировоззренческо-ценностном контексте можно попытаться ответить на небезынересный вопрос о том, почему в Авесте ведийский (древнеарийский) *бог смерти* Йама трансформировался в *бога-созидателя* Йиму, а далее и в культурного героя Джамшида, который в эпикопозитическом представлении Фирдоуси превратился в основателя ирано-туранской цивилизации. В данном плане любопытно наблюдение Геродота: древний грек не без удивления заметил, что

«самым большим праздником у персов признается день рождения каждого человека»¹⁵. Особенно пышно отмечался день рождения царя: во дворце устраивали торжественный пир, во время которого придворным вручались ценные подарки. Очевидно, не без влияния этой древнеиранской традиции в Элладе стали отмечать дни рождения не только богов, но и выдающихся людей¹⁶.

Если эти судьбоносные космические явления включить в контекст древнеарийского культа рождения, то Навруз предстает как средоточие ряда поворотных моментов в событийной истории микро- и макрокосмов. Среди этих моментов наиболее значимыми оказываются дни рождения Человека (первопредка его рода Кайумарса), Солнца и Космоса в целом. Таким образом, календарно-солярный праздник древних иранцев и туранцев со временем приобрел не только поистине вселенский и всечеловеческий масштаб, но и особый сакральный смысл.

II

Почему в классической культуре ираноязычных арийцев особое значение приобрело такое, казалось бы, рядовое астрономическое явление, как *равноденствие*? Почему самые светлые праздники древнего Ирана и Турана Навруз и Мехргон по времени совпадают с наступлением *равноденствия* — соответственно весеннего (Навруз) и осеннего (Мехргон)? Ведь с собственно астрономической точки зрения, как заметил еще Бируни, «солнцестояния лучше взять за начало года, чем равноденствия». Именно так и поступили древние греки. Но в одном только научно-практическом *удобстве* причина греческого выбора? Не заключается ли первопричина в разности *общекультурных* посылок иранского и греческого рационального мышления вообще?

Провозгласив борьбу космических сил притяжения и отталкивания, символизируемых соответственно «Любовью» и «Враждой», древнегреческая мудрость в лице Эмпедокла не спустилась с окутанных диалектическими противоречиями небесных высот на землю, хотя она тогда еще не считалась грешной. Арабо-аджамская же мудрость движущей силой нравственно одухотворенной Вселенной считала одну лишь «Любовь». В му-

сульманскую эпоху благодаря духовно-интеллектуальным усилиям суфиев «любовь» превратилась в этико-космологическую категорию и как таковая вышла за пределы *тасаввуфа* (суфизма). Разработкой этой категории занялись даже *фалосифа* (философы), представлявшие на мусульманском Востоке традицию греческой рациональности, а именно школу перипатетизма. Так, Абу ‘Али Ибн Сина написал на эту тему специальное философское сочинение под названием «Трактат о любви». Если же вопрос поставить в более широком культурно-историческом контексте, включающем также домусульманскую интеллектуальную традицию, то выясняется, что квинтэссенцию ирано-таджикского мироощущения более адекватно выражает категория «дружелюбие». Так, в известном домусульманском сочинении «Дадестан-и меног-и храд» (VI в.) одной из «*величайших* добродетелей», необходимых праведному человеку в качестве жизненного принципа, провозглашено «доброжелательное отношение ко всему и ко всем».

Обращая внимание на то, что Солнце и один из месяцев древнеиранского солнечного календаря называются одним и тем же именем *Мехр* (букв. *любовь*), Хайям особо подчеркнул, что эту часть года иранцы считают «месяцем дружбы между людьми». Не лишне заметить, что *мехр* в смысле *дружбы* в отличие от суфийской *любви* не предусматривал конечное растворение субъекта в объекте, символизируемое в образе любви мотылька к свече. (Правда, спустя много веков в философски зрелой поэзии Мухаммада Икбала — по словам Са‘ида Нафиси, «самого выдающегося суфия двадцатого столетия» — традиционный акт интеллектуального самосожжения был фундаментально переосмыслен.) Напротив, мирской *мехр* предполагал *триединство активности*: в окружающей среде, социуме и индивидуальной жизни. (К слову сказать, согласно исламской традиции форма активности человека в личностном плане выражалась в «большом *джихаде*», то есть духовном самоусовершенствовании.) Дружба со всеми предусматривала совместный *созидательный труд* ради *Благоустройства* везде и всюду — от микрокосма до макрокосма. Фирдоуси в пылу утверждения этого идеала политической волей легендарного Джемшида приучил к труду даже злых духов (*девов*):

И дивам нашел он работу под стать:
Заставил их глину с водою мешать,
Лепить кирпичи одного образца
И не было этой работе конца!
Из камня с известкой див стену воздвиг,
Мир зодчества тайну впервые постиг.

Философски обобщая поэтическую аллегория Фирдоуси, можно сказать, что в самом архетипе культуры Навруза заложен *культ одухотворенного творческого труда*. Арийский новогодний праздник олицетворяет не только день сотворения Вселенной Богом, но и начало *со-творческой* деятельности человека на Земле во имя усовершенствования мира сего. А эта деятельность изначально носила ярко выраженную *этическую* направленность: она была призвана содействовать победе Добра над Злом во вселенском масштабе. В историческом же плане *со-творческая* активность человека олицетворяла собой начало *строительства цивилизации*. Если Фирдоуси главную суть созидательной работы Джамшида свел к градостроительству, то Бируни особое внимание обратил на создание Тахмурасом письменности. Оба (город и письменность) суть классические первоэлементы любой цивилизации.

Все это побуждает углубиться в мировоззренческо-ценностные основания арийского мышления. Его ведущее основоположение четко сформулировано в «Наврузнома» Хайяма: «Единый порядок обуславливается равновесием <...> Этот мир установлен только равновесием, он процветает благодаря ему». Очевидно, Хайям опирался на древние зороастрийские тексты. В одном из них («Бундахишн») цитируется следующее космогоническое высказывание Ахура Мазды, зафиксированное в Авесте: «Я создал весь материальный мир равным, чтобы все были одним (целым)»¹⁷, — надо полагать, *гармоническим*. Таким образом, речь идет о всеобщем постулате, лежащем в основании не только космологии, но и эстетики и этики древнего и средневекового Ирана и Турана (далее мы будем называть его *философией равновесия*). Так, в архитектуре основополагающей

эстетической парадигмой стала *пропорциональность* частей, а в музыке — *гармония* звуков.

Равновесие было важным элементом категориальной структуры ирано-туранского мировоззрения *per se* — как рационального, так и иррационального (религиозного). Учитывая архетипическую предзаданность морального вектора ирано-туранского мышления, можно сказать, что соединительным мостом между обоими типами мировоззрения (светского и духовного) служила этика. В суфизме космическая *онтология равновесия* естественно и плавно переходит в земную *этику умеренности*. В этом теософском комплексе *этика умеренности* сформулирована в качестве следующего морального императива: *необходимо соблюдать меру во всем* — от выражения чувств любви и соблюдения религиозных обязанностей до удовлетворения социальных потребностей и биологических нужд¹⁸. О степени социальной значимости этой максимы можно судить уже по тому, что в таджикском фольклоре она «узаконена» в форме народной пословицы: «*Андозаи хама кор ниғаҳ дор*» («Соблюдай меру во всем»). Вытекающая из философии равновесия этика в одинаковой мере порицает и *недостаточное (тафрит)*, и *чрезмерное (ифрот)*. Оба квалифицированы Газали как «порок, а совершенство — умеренность»¹⁹. Философия равновесия имплицитно присутствует и в той версии космического круговорота, которую поэтически воспел Рудаки. Во вселенских процессах возникновения и уничтожения действует принцип *симметрии*: круговорот не есть повторение одного и того же, равно как и полное уничтожение ранее существовавшего. *Оптимистическая трагедия* заключается в том, что уничтожение сопровождается обновлением.

Ты видишь: время старит все, что казалось нам новым,
Но время также молодит деяния былые²⁰.

К слову сказать, ранее и новогодние праздники других древних народов (иудеев, римлян и т. д.) входили в общий типологический ряд весенних праздников, но позднее они были перенесены на осень. Не потому ли, что их весенние праздники не были освя-

щены духовно-религиозным комплексом, в особенности этико-космологической верой во всеобщее равновесие?

Для того чтобы показать органичность связи Навруза с философией равновесия, попытаемся заземлить эту философию. Хаййамовская концепция равновесия не есть отвлеченная метафизическая идея. Она не является также продуктом ситуативной рефлексии, то есть своего рода *ad hoc* гипотезой, специально придуманной для объяснения темы красивого лица — в свою очередь «случайной» темы, которая, на первый взгляд, включена в трактат «Наврузнома» с целью развлечения пресыщенного читателя из числа высоких вельмож. В понимании Хайяма всякое божественное творение прекрасно по определению. Но среди творений Бога есть и такие, созданию которых Творец уделил больше внимания. Среди этих привилегированных творений центральное место занимает Человек. Недаром же «Творец своим светом даровал ему красивое лицо». Каков же критерий красоты? Красивое лицо, по Хайяму, «лицо, в котором все в равновесии».

Вообще говоря, согласно теологической эстетике восточно-средневековья, красивое лицо — особый божий дар, причем в определении судьбы обладателей этого дара принимают участие также небесные тела, принадлежащие к астрологическому классу «благоприятных» (*са'д*). Хайям констатирует: «Красота лица людей является частью влияния счастливых светил, достигающего людей по повелению всевышнего Изада». Этика умеренности имеет прямое отношение и к нормам культуры праздника Навруз. Следуя современным культурологическим интерпретациям праздника как имитации акта сотворения мира, можно было бы представить древний восточно-арийский ритуал встречи Нового года как микрокосмическое воспроизведение процесса макрокосмогенеза. Но согласно тем же интерпретациям, этому процессу, понимаемому как *чудо*, должно предшествовать усиление власти хаоса в форме *карнализации*, сопряженной с крайним эмоционально-нервным напряжением. Здесь, однако, проходит четкая духовная граница между Востоком и Западом.

Навруз, как и всякий другой народный праздник, *полифоничен*, но его звук не громкий. Наш новогодний праздник пришел из

языческого прошлого, но ему чужда языческая стихия современной музыки и танца. Его музыкальную природу адекватнее всего выражает классический «Шашмаком», космическое же происхождение Навруза отражается в таких известных *макомах*, как «Сози Навруз», «Наврузи Бузург» и «Боди наврузи», в которых эхом звучит негромкая пифагоровская «музыка небес».

Изначальная этическая природа Навруза такова, что, оставаясь веселым народным праздником, он в принципе не может превратиться в карнавал западного образца, особенно массового развлечения того типа, который родился в рамках смеховой культуры европейского средневековья. Ибо, так сказать, карнавальная демократия, предоставляющая всем участникам праздника полную свободу, включая и свободу не считаться с общественными правилами приличия, противоречит нормам традиционной культуры праздника. Обратившись к языку известной классификации Ницше, можно сказать, что эстетический дух культуры Навруза свое наиболее адекватно выражение находит не в «дионисийской», а в «аполлонической красоте», определяемой критериями *меры и порядка*.

В системе арабо-мусульманского мировоззрения особое предпочтение получил зеленый цвет, который, однако, не был чужд и аджамской эстетической традиции, ибо как символ возрождающейся природы гармонировал с архетипом праздника Навруз. Культура Навруза сберегла также символику белого цвета, которая воплощена в белотелом и светозарном облике Первочеловека Кайумарса. (Его тело было создано из земли, но первоначальной субстанцией служило семя, сотворенное из света и небесной влаги.) В народной же традиции белый цвет и поныне служит символом *чистоты*, а также *благополучия* и *счастья*. Вот почему в системе ритуалов праздника наряду с огнем и водой специальное место отведено белоснежным предметам. Так, по наблюдениям этнографов прошлого века, в праздничные дни женщины Самарканда в качестве косметики употребляли народное средство, именуемое по-таджикски *сафедаб* (род белой пудры).

«Свет» как мыслительная категория и художественный образ приобрел особое значение и звучание в контексте ирано-туранской

культуры в целом — как домусульманской, так и мусульманской. Лейтмотивом этико-космологического учения зороастризма, манихейства, да и всей авестийской традиции была именно световая символика. Эта символика своими новыми идейными и художественными гранями засверкала в мусульманскую эпоху, когда *та-саввуф* (суфизм), углубляя концепцию духовного совершенства и самосовершенствования в преемственной связи с традициями зороастризма, иудаизма и христианства, обратился к древнеиранской теософии Света²¹. А в словесном искусстве и архитектуре категория света служила ведущим эстетическим началом²².

Культуролог Георгий Гачев, с которым меня познакомил наш общий друг Чингиз Айтматов, как-то сказал: «Подлинную природу русского человека наиболее адекватно выражает придуманный мною неологизм — светер (свет + ветер). Русская душа — это светер, легкая, нараспашку. Русский — сын, а под ним водоземля, мать-сыра земля. Так что русскому человеку не хватает огненности. Зато есть огневода — водка, которая тоже окормляет энергетикой». Исходя из семиотических штудий Гачева, биосоциальную природу таджика можно было бы адекватно охарактеризовать через неологизм *светогонь* (свет + огонь). Но она была светогонной только в зороастрийское время. В мусульманскую же эпоху таджика отучили от почитания огня, тогда огонь весь ушел *вовнутрь* — в сферу творчества (преимущественно поэтического). Однако на интерактивном фоне исламской эсхатологии, возведенной теологической элитой в ранг парадигмы философии истории, свет художественного гения таджика со временем стал тускнеть и, пройдя через застывшую социокультурную среду, уже не мог проявлять свою цветовую гамму во всей ее красе. К тому же у нас не было собственной *огневоды*, а приобщение к чужому источнику биоэнергетики попросту погубило иных наших соотечественников...

III

Выше обращалось внимание на то, что культурологический образ праздника Навруз вырос на духовной почве, удобренной элементами науки (астрономия и история), мифологии (леген-

ды и предания), религии, искусства и оккультизма (астрология и алхимия), то есть был *мозаичным*. Теперь необходимо добавить новый нюанс: подчеркнуть *системный характер* данного образа. Отдельные камушки мозаичной картины Навруза в форме научного факта, исторического предания, предмета веры или астрального культа были знакомы многим племенам и народам. Но только иранцы в широких рамках своей культурной *традиции* интегрировали эти *элементы* в единое целое, все заимствованное у других культур (астрологическое, алхимическое, эстетическое и т. д.), пройдя через мировоззренческо-ценностное сито арийской культуры, приобрело новое системное свойство и значение. Например, культ огня в той или иной степени встречается среди не только собственно индоевропейских народов, включая и ираноязычных кочевников Большой Степи (Европе они были известны под общим именем «скифы», об их культе Солнца сообщал еще Геродот), но и тюрко-монгольских, африканских и южно- и центральноамериканских племен. Культурный синтез, осуществленный древнеиранским сознанием, выразился в следующих двух новшествах.

Во-первых, была *этизирована* социокультурная роль огня: на передний план выдвинулись его созидательные, очистительные и защитительные функции. Во-вторых, были сведены воедино два культа: поклонение *огню* как олицетворению домашнего очага и обожествление *Солнца* как небесного источника тепла и света²³. Соединительным же мостом послужила *астрология*. Историки обычно считают, что астрология пришла в Иран из Вавилона. Но будет точнее сказать, что она была широко распространена во многих культурах, в том числе и в завоеванном персами Вавилоне. Но среди древних арийцев Ирана и Турана могла существовать, по крайней мере исторически, первая форма астрологии — *зодиакальная*, которая, по свидетельству историков культуры, в так называемый халдейский период основывалась на текстах, приписываемых Зороастру и Орфею.

Даже если астрология в ее развитой форме и не была собственным изобретением арийцев, в социокультурной среде древних иранцев она приобрела ранее совершенно неизвестную (или,

если угодно, еще исторически незафиксированную) функцию (имею в виду ту сакрально-креативную роль, которую была призвана сыграть астрология на широкой сцене этической космологии зороастризма). Именно астрология, связав в одно целое земное и небесное (в соответствии со своим *принципом всемирной симпатии*; об этом — ниже), ввела культ огня в общий круг других культов почитаемых божеств²⁴.

Некоторые культурологи полагают, что «догмат всемирной симпатии (*sympatheia ton holon*) возник сам собою в народном сознании древних греков, философии было предоставлено обосновать и развить его и затем передать его в научно обработанном виде той царственной науке (астрологии), которой он был нужен как необходимое обоснование ее выводов»²⁵. Между тем вера в существование «всемирной симпатии» — духовное детище стародавнего анимизма, оживлявшего всего и вся — начиная от Земли и Солнца и кончая Вселенной в целом. (Ср. древнетюркскую религию, известную как тенгрианство.)

Астрология, основанная на вере во *взаимную симпатию* земного и небесного, выросла на той же духовной почве, на которой родился *анимизм*. О степени распространенности этой древнейшей веры в человеческой культуре можно судить по тому, что ее наиболее распространенная версия, утверждающая взаимную симпатию земли как матери и неба как отца, встречается в художественном творчестве Рудаки. В его элегии на смерть поэта Муроди есть такие строки:

Мать-земля взяла угаснувшую плоть,
А душу — небосвод: он был ему отцом²⁶.

Не думаю, что Рудаки был знаком с философией стоиков. Он поэтически воспроизвел лишь то, что укоренилось в народном сознании еще в незапамятные времена. Другое дело, что подключение философии к духовной работе по концептуализации «всемирной симпатии» существенно обогатило и обобщило ее рациональное зерно. Марксистский *принцип единства мира*, именуемый иначе *принципом всеобщей связи явлений и процес-*

сов, и есть научно обработанная версия «всемирной симпатии», доведенная до уровня универсального философского основоположения.

Во-вторых, перенос древними арийцами креативных потенциалов огня на обожествляемое ими Солнце привел к изменению места и роли этого небесного тела в структуре первобытного мироздания. Согласно зороастрийской мифопоэтологии (в той космологической версии, какую представил Хаййам), Солнце с самого начала приобрело *привилегированный космогонический* статус. Во-первых, «Всевышний Изад обратил больше внимание на сотворение его, чем на сотворение всего остального, как великий царь, возвышающий одного из своих наместников и объявляющий о его превосходстве, так, что чтящие его, чтят царя».

Во-вторых, Бог превратил Солнце в инструмент последующего творения: «Всевышний Изад создал Солнце из света, а с помощью Солнца он сотворил небо и землю». Отсюда особое почитание также тех из земных вещей, которые, по убеждению арийского (индоиранского) солнцепоклонника, озарены и одухотворены солнечным светом. Среди них наиболее видное и привлекательное место занимает «Бог алхимии» — золото, которое представлено Хаййамом как «эликсир Солнца». (В зороастрийской духовной традиции золото является знаком *хварны / фарра* — божественной благодати.) Недаром легендарный Джемшид, когда впервые добыл его в недрах земли, сообщает Хаййам, первым делом «приказал сделать из золота круглый диск, подобный диску Солнца, и поставить печать на обеих сторонах этого изображения, говоря, что он является царем людей, так же как Солнце является царем на небе».

Далее в мифопоэтическом описании Хайяма вновь дает о себе знать синтетический стиль мышления, присущий ему как философу авиценновского склада ума: астрология прокладывает мост между алхимией, эстетикой и этикой. Называя золото «солнцем дня счастья» и «огнем зимы бедствия», Хаййам среди прочих его достоинств особо упоминает то, что «оно увеличивает красоту лица». Хаййам рассматривает красивое лицо «следом Творца». Поэтому он разделяет мнение «просвещенных людей

(худовандони ма'рифат)» своего времени, которые считали красивое лицо «лаврами головы и дождем милосердия, освежающим сад знания и распускающим дерево страсти (*дарахти шавкро бишукуфонад*)».

Следует особо отметить, что для аджамцев красота не была чисто *эстетической* категорией, она была окрашена в яркие *этические* тона. В этом можно убедиться по следующим замечаниям Хайяма. Предпосылочная философия равновесия подсказывает автору «Наврुзнома», что «лицо, в котором все в равновесии, лучше по своей форме», но тут же следует *моральное* усиление *эстетического* идеала: «Счастье достигает апогея» только в том случае, «если красивое лицо сочетается с хорошим характером».

Более того, для Хайяма и его современников эстетика — де-тище высшей этики, имеющей божественное происхождение. Поэтому в красивом лице он усматривает также проявление «доброты Его [Бога] сущности». Отсюда двойственное отношение Хайяма к учению о переселении душ: хотя он, как ученый-философ рационалистической ориентации, не разделяет это учение (во всяком случае его излюбленной формой изложения, как, впрочем, и Бируни, является «говорят, что...»), тем не менее замечает в нем моменты, созвучные с собственной эстетически обогащенной этикой: «Сторонники учения о переселении душ говорят, что лицо является почетным халатом Творца, знаком Его награждения за чистоту и добродетели, совершенные Его рабом в прежней жизни».

IV

В начале прошлого столетия научно-художественной кистью Освальда Шпенглера была обрисована историософская картина, развенчавшая, говоря его собственными словами, «безграничный тривиальный оптимизм» прогрессистской идеологии эпохи Просвещения. Представляя всемирную историю как вечный процесс созидания и разрушения, он уподоблял локальные культуры живым существам высшего порядка: они появляются, растут и гибнут совершенно бесцельно, как цветы на поле²⁷. Правда, уточнял своего предшественника Андре Боннар²⁸, порой они погибают не

совсем и сохраняются в благодарной памяти последующих поколений людей как шелест воспоминаний о «золотом веке», а потомкам иногда случается мысленно соотносить и согласовать с их исчезнувшим духом свои новые творческие замыслы. Я бы не третирует эту историософскую картину, прозвав ее «тривиальным пессимизмом», но сомневаюсь в ее универсальности. Во всяком случае в Аджаме прошлое сохраняется не просто «как шелест воспоминаний», да и дух его культуры не обречен на бесследное исчезновение...

Две вещи наиболее адекватно олицетворяют культурно-историческую самобытность современных иранцев и таджиков и как таковые являются самыми верными стражами их классической традиции: новогодний праздник Навруз и эпическое полотно «Шахнома». Они суть точки опоры культуры, сводящие воедино все звенья цепи ее традиции. А в этом качестве Навруз и «Шахнома» символизируют диахронную *непрерывность* и синхронную *неразрывность* живой ткани нашего социокультурного бытия.

На языке традиционных мусульманских понятий, превращенных мастерами художественного слова в поэтические аллегории, «Шахнома» предстает как *мабда* ' («исток»), а Навруз — как *маод* («место, куда возвращаются»). Образно выражаясь, «Шахнома» и Навруз образуют две фокальные точки эллиптической фигуры классической культуры Аджамы. Эти точки суть *сакральные центры*, где сходятся воедино *космогоническое*, *эпическое* и *историческое*. Зажженный там священный огонь Ахура Мазды есть олицетворение одухотворенного чаяния народов, которое по линии межпоколенческой эстафеты передается из рук в руки. Иными словами, Навруз — не только новогодний праздник, приуроченный к наступлению определенного природного события, он изначально призван не просто ежегодно засвидетельствовать сохраняющуюся связь настоящего с прошлым, но и гарантировать наступление будущего. Об этом публицистически ярко и эмоционально яростно сказано известным иранским социологом 'Али Шари'ати: «Навруз для нас — это место встречи, где присутствуют все поколения нашего народа, и мы заключаем с ними договор о преданности, мы принимаем от них на хранение веру, надежду

и любовь, дабы никогда не умереть <...> В те мгновения, в день Хурмузда, когда огонь Ахуры вновь зажигает огонь Навруза, мы в глубине наших душ и воображения проходим через бескрайние степи и пустыни веков, и все Наврузы, которые праздновались под этим голубым чистым небом и ясным солнцем на нашей земле, мы празднуем вместе с нашими предками, чья кровь течет в наших жилах, чей дух все еще бьется в наших сердцах»²⁹.

Сказанное Шари‘ати не простая метафора. Связь поколений для нас носит *живой* характер. Подчеркиваю: *живой*, ибо в специфически иранском понимании человеческий род состоит не только из ныне здравствующих поколений людей, но и давно умерших! Несмотря на то что на Западе Шари‘ати был прозван «идеологом исламской революции в Иране», можно догадаться, что его устами говорило его зороастрийское подсознание. Согласно же домусульманским верованиям иранцев, неиспорченная и неоскверненная часть души (*фраваши*) благочестивых умерших как раз возвращается на землю накануне Навруза и здравствующие зороастрийцы это «чувствуют». (О церемонии их «встречи» в самом конце уходящего года мне подробно рассказывал в Лос-Анджелесе в начале 90-х годов крупный знаток зороастризма *уstad* ‘Али Джа‘фари.)

Навруз как олицетворение подлинной души и живой традиции представляет собой наиболее *типичное* явление арийской культуры. Именно этот подлинно народный праздник в качестве сгущенной духовности предшествующих поколений и эпох на уровне нашего исторического подсознания олицетворяет собой извечное *единство* архетипов и духовных инвариантов культурной традиции, равно как и *неразрывную* духовную связь поколений — прошлых, настоящих и будущих. Вот почему на **каждом крутом повороте** исторического русла — будь это большевистская революция в России или исламская революция в Иране — экзистенциальной угрозе подвергался прежде всего *Навруз*. В истории же борьбы за сохранение *Наврузи Аджам*, а значит и в отстаивании культурно-исторической самобытности народов Ирана и Турана, поистине судьбоносными были два события: завоевания Большого Хорасана сначала греками, а затем арабами. Судьбоносными же эти

события были в том смысле, что в отличие от последовавших за ними тюрко-монгольских нашествий оба, Александр и Кутайба, помимо прочего преследовали далеко идущую идеологическую задачу: переделать на собственный лад традиционное сознание покоренных народов. Основательно разрушенный Персеполь (Истахр-и Форс) был символом не столько материальной мощи имперского Ирана, сколько его духовной силы, его святость определялась уже тем, что там проводили официальное празднование Навруза. Вот почему Александр не ограничился физической расправой над бывшим геополитическим соперником, македонский царь решил также сломать духовный хребет нации, претендовавшей на мировое господство. Поэтому, по словам высокообразованного поэта-мыслителя Низами Ганджави, греческий полководец первым делом «приказал иранцам перестать поклоняться огню», а чтобы лишить их мировоззренческо-ценностной опоры, «ученик Аристотеля» (как представляет Александра историческая апология) повелел сжечь Авесту! Об этом, как и о других аналогичных духовно-военных преступлениях завоевателей (например, об уничтожении войсками арабо-мусульманского Халифата культурного наследия хорезмийцев), с исторической горечью сообщил тот же Бируни³⁰.

Однако в конечном итоге Навруз как символ нестигаемой духовной силы народа исторически выжил. Более того, вскоре ценности местной культуры, породившей этот новогодний праздник, вышли за географические пределы поверженной державы Ахеменидов. По сообщению того же Низами, упоминавшего о фактах эллино-иранских культурных контактов задолго до начала христианской эры, часть письменных реликвий Ахеменидского Ирана (древние пахлавиязычные тексты, связанные с традицией Авесты) была вывезена в Грецию для перевода. Начальный этап арабского завоевания тоже сопровождался разрушением инфраструктуры Большого Хорасана — не столько материальной, сколько духовной. Местной культуре потребовались полных два века, чтобы восстановить цепь своей традиции, потерявшей целые звенья. В числе выживших культурных сокровищ физически покоренного, но духовного несломленного народа — новогодний

праздник Навруз. Правда, при этом его традиционную культуру пришлось адаптировать в определенной мере к новым историческим условиям. Во-первых, были исламизированы интерпретации отдельных элементов традиционной мифологии, а места они поправлены или даже «обогащены» новыми сюжетами. Например, Навруз (а) истолковали как «дату» сотворения Адама, (б) как день спасения Нуха (Ноя) (библейского пророка, вошедшего также в кораническую традицию) во время Всемирного потопа, (в) отождествили со временем, когда архангел Джабраил явился к исламскому пророку Мухаммаду с посланием от Аллаха, (г) как день, когда ‘Али освободил Ка‘бу от идолов и т. д.³¹

К императивам новой религии (ислама) пришлось приспособить также кое-какие «языческие» элементы традиционного ритуала Навруза. Например, хотя на праздничный *дастархон* по-прежнему ставили семь предметов, вместо прежнего свода, включающего также вино, пришлось выбирать вещи, не противоречащие букве и духу новой религии: вместо *шароб* (вина) стали класть *сирко* (уксус), а зороастрийский молитвенник заменили Кораном. Главное, однако, не в наименовании конкретных вещей, украшающих праздничный *дастархон*, а в самой сути ритуала, духовное ядро которого составляет астрально-нумерологическая святость числа семь.

Возрожденческий дух культуры Навруза наиболее выпукло выражается в старинном обычае, о котором сообщали арабоязычные авторы: на праздничном *дастархоне* для царя в обязательном порядке должны были находиться *семь* ветвей *семи* сортов плодовых деревьев. К ветвям же прикрепляли следующие надписи: *афзуд* (умножилось), *афзун* (умножающийся), *афзойад* (умножится) и т. д.³²

В принципиальном отношении существенным выглядит новая символическая *интерпретация огня*, которую внушила мусульманская теология: его стали ассоциировать с адом, а дьявола (*шайтан*) объявили созданным из «чистого огня». Это привело к изменению роли огня в духовном мироздании иранцев: огонь из *очищающего* и *исцеляющего* начала превратился в средство *устрашения* и *кары*. Правда, момент огневого воздаяния присут-

ствует и в древнейшей части Авесты (Гатах), где рассказывается о Судном дне. Тем не менее речь идет о разных духовных ситуациях: можно говорить лишь об *аналогии*, а не о *тождестве*. Однако сказанным вопросом не исчерпывается. В Авесте в отличие от Корана, во-первых, объектом устрашения были злые духи, а во-вторых, разрушительная функция огня была подчинена его этико-очистительной функции. Важно констатировать, что обусловленные суровыми временами новшества не привели к пересмотру доктринальных оснований Навруза: космогония, экология, этика и эстетика праздника в принципе не изменились. Существенно не изменилось также его место в системе традиционной культуры. На уровне же повседневного быта и обыденного сознания Навруз и поныне остается праздником «небесного огня» (*оташи фалаки*) — Солнца, почитаемого как первоисточник жизни на земле. Недаром даже в мусульманское время на праздничном *дастархане* осталась *свеча* — символ священного огня, пронизывающего собой все и вся и распространенного во всей Вселенной. К этому можно добавить также следующую философскую метафору: таджики жили (и поныне живут!) в *геоцентрической* Вселенной. Но элитная культура народа сохранила свою *гелиоцентрическую* устремленность, гуманистическую суть которой можно выразить простой констатацией: *Солнце светит всем одинаково*. Именно классическая гуманитарная культура Аджамы и превратила Навруз в *День Солнца!*

Переходя на историософский уровень размышлений, необходимо реконструировать ведущие, но явно не формулируемые начала, лежащие в основании восточно-арийского типа мышления вообще. Их можно свести к следующим *трем* мировоззренческо-ценностным установкам: (1) *преемственность*, (2) *умеренность* и (3) *толерантность*.

Культура Навруза выросла на духовной почве именно этих начал, возведенных самой историей в степень архетипов. В сравнительно-культуроведческом контексте данного параграфа особого внимания заслуживает принцип преемственности, являющийся и организующим фактором, и первичным условием сохранения *самобытности* цивилизации Аджамы. Праздник

Навруз в качестве одного из духовных фундаментов культурно-исторического самосознания иранских народов как раз является практическим воплощением *преемственности* поколений и эпох. Что касается толерантности, то сначала обратим внимание на один историко-культурный факт, имеющий немаловажное философское значение. Формирование монотеизма завершилось *гносеологическим переворотом*: возникло представление о существовании *высшей истины*, которая уже по определению считалась *единственной, окончательной и всеобщей*, а стало быть, и не подлежащей какому-либо сомнению или критике. Это положило конец *веротерпимости* вообще³³. Соединение же монотеистического мировоззрения с государством, в особенности превращение религиозной веры большинства в официальную религию империй, придало межконфессиональной борьбе *непримиримость* и *беспоощадность*: отныне *единственность* господствующей формы «высшей истины» утверждалась всею мощью державы. Наглядный тому исторический пример — ужесточение борьбы с религиозным инакомыслием в Сасанидской империи, особенно с еретическими вероучениями внутреннего происхождения — манихейством и маздакизмом. Что до отношения к внешним духовным соперникам — иудаизму и христианству, то государственный зороастризм, как правило, не прибегал к силовой борьбе. Но при двух условиях: если 1) *идеологическим* разногласиям не сопутствовали *внешнеполитические* подозрения и 2) потенциальные жертвы не задевали экономические интересы государства³⁴.

Тем не менее если духовные амбиции зороастризма сравнить с соответствующими претензиями христианства, а позднее и ислама, то они выглядят куда более скромными. По крайней мере у него не было явно выраженной тенденции к *прозелитизму*. Правда, в Авесте исследователи древнеиранского письменного наследия обнаружили призыв «обратить всех живущих». Известный авестолог Л. А. Леликов в этом обращении усмотрел «агрессивный прозелитизм». Наверное, с доктринальной точки зрения он был прав, но, судя по политическому поведению Ахеменидов, социокультурная практика «отставала» от требований религиозной догматики, иначе иранцы первым делом обратили бы в свою

веру евреев, освобожденных ими из вавилонского плена. К тому же остается совершенно непонятным мотив решения Кира и Артаксеркса I **оказать материальную помощь иудеям в восстановлении их разрушенного храма**³⁵.

В принципе же зороастризм был и остался *аристократической верой*, хотя бы потому что подлинно аристократическим был его идеал — *нравственная чистота* субъекта веры, призванного *триединством* своего образа жизни (*доброе мышление, доброе слово и доброе поведение*) способствовать окончательной победе Добра над Злом. Поэтому мне больше импонирует другой обобщающий вывод Леликова: «Во все времена и у всех народов сознательное освоение догматики ограничивалось узким сообществом интеллектуальной элиты, теми, “кто знает”, инициатами *vidva* и *vaedemna*, о чем заявил и сам Зороастр (Ясна 48.3). Рядовая паства тогда, как и ныне, жаждала от религии не логики и этиологии, но аффекта, эмоционального катарсиса. Соответственно этому для нее зороастризм был чем-то иным, нежели для пророка. Нельзя, видимо, говорить о зороастризме вообще, всегда равном самому себе в любых эпохах и культурно-исторических ситуациях. Социологически он мог воплощаться на удаленных один от другого уровнях, скажем, теоретическом и на незатейливо сниженном для потребностей неграмотной религиозной общины»³⁶.

Поэтому и при рассмотрении противоположных явлений прозелитизма и толерантности в домусульманском Иране и Туране лучше судить по делам, чем по словам. Сошлюсь на один малоизвестный исторический эпизод времен династии Сасанидов. Тогда Навруз считался общегосударственным торжеством, то есть его празднование было обязательным для всех подданных державы. В историческом источнике, датированном началом IX в. христианской эры, читаем: «Когда Навруз бывал в день Субботы, царь приказывал давать главе еврейской общины четыре тысячи дирхемов; и не знали иной причины этому, как то, что это обычай, исполнявшийся и сделавшийся, как поголовная подать». Сопоставляя последнюю фразу, не отличающуюся ясностью, с соответствующими местами еврейского предания из Книги Есфири, текстологи смысл всего сообщения истолковали следующим об-

разом: «Царь приказывал уплатить означенную сумму не из своей казни, а как налог с населения»³⁷. Наверное, можно было бы также добавить: инородцам платили носители господствующей духовной традиции, то есть коренные *иранцы*! Это уже нечто экстраординарное, опять-таки не имеющее исторического прецедента. Речь идет не просто об уважительном отношении древних иранцев к религиозно-культурным традициям других народов. Ведь говорится о государственной финансовой компенсации духовного ущерба, нанесенного подданным в случае их участия в мероприятии, не согласующемся с их обычаями. Более того, речь идет о сверхуважительном отношении к обычаю, который противоречил узаконенной традиции «государствообразующей нации»!

В целом главную черту ирано-таджикского отношения к прошлому и чужому можно обозначить как *толерантность*, которая, однако, в отличие толерантности западного образца не отягощена *равнодушием*. Очень важная психокультурная сторона этой специфической толерантности состоит в ее *принципиальной открытости* чужим инновациям. (На эту примечательную черту древних иранцев особое внимание обращал еще «отец истории» Геродот.) Как свидетельствуют сохранившиеся исторические тексты, уже в самом начале приобщения местного образованного слоя к прошлой культуре, будь она греческой или арабо-мусульманской, положительно сказывалась древнеиранская традиция почитания *мудрости*.

Художественный летописец ирано-таджикской исторической генеалогии Абу ал-Касим Фирдоуси эту этическую традицию превратил в литературный этикет: его великое эпическое полотно «Шахнома» начинается с поэтического гимна *Разуму* — тому универсальному познавательному инструменту, который роднит всех сынов Адама и который, будем надеяться, спасет человеческий род от нарастающих глобальных угроз. Недаром же у таджиков, как и у китайцев, этическим идеалом был и остается образ *терпеливого мудреца* — тот самый образ, которым в прошлом веке философски восхищался Макс Шелер. Отсюда отсутствие в тогдашнем духовно-интеллектуальном окружении иранцев — как западных (персов), так и восточных (таджиков) — резко выра-

женной вражды и ненависти к арабам вообще и исламу в особенности. И это при всем том, что арабы пришли как завоеватели, а мусульманская вера вначале внедрялась силой, причем насильственная исламизация зачастую сопровождалась уничтожением культурных ценностей покоренных народов. Правда, иранофильское движение *шу'убиййа* с самого начала носило явно антиарабскую направленность. Однако этот идеологический крен следовало бы рассматривать скорее как несколько запоздалую политическую реакцию старой патриотически настроенной духовной элиты, которая металась в поисках спасительной альтернативы принципиальным переменам, наступившим после арабского завоевания, чем как исторически адекватный ответ культуры Аджамы на вызов новой исторической эпохи. Что касается выпадов против тюрков, встречающихся в приписываемой Фирдоуси знаменитой поэтической сатире на Султан Махмуда, то я разделяю уверенность многих литературоведов в том, что эти выпады были вкраплены в текст «Шахнома» в более позднее время (скорее, после нашествия Чингиз-хана, когда стали отождествлять этнонимы *тюрк* и *монгол*, а *Турон* превратили в *Туркистон*).

В культурологическом отношении обращает на себя внимание одна характерная деталь бесстрастного подхода научной элиты того времени к оценке своего и чужого. Например, примечательно то, что наши ученые предки, объясняя своим современникам и последующим поколениям происхождение Навруза, в число, так сказать, учредителей этого праздника наряду с легендарным царем Джамшидом включали также царя Соломона, который, согласно библейской традиции, правил древним израильско-иудейским царством. Так, Бируни без научного комментария (стало быть, косвенно одобряя) излагает следующее высказывание некоего «хашвита»: «Когда Соломон, сын Давида — мир им обоим! — потерял свой перстень и ушла от него власть, а потом, через сорок дней, ему вернули перстень и блеск (его власти) восстановился, то явились к нему цари [земли] и собрались над ним птицы. И сказали тогда персы: “Навруз омад”, то есть “Пришел новый день”, и был [этот день] назван Наврузом».

На первый взгляд, это не более чем идеологическая конъюнктура из числа тех исторических адаптаций культуры Навруза к новой духовной ситуации, о которых речь шла выше. Ведь Солломон (по-арабски Сулайман), как и Нух (Ной), рассматривается одним из предшественников Мухаммада в общем ряду признаваемых исламской духовной традицией пророков. Однако не будем забывать, что Бируни был не каким-нибудь древним сказочником или современным мифотворцем от истории, он прекрасно знал, о чем говорил, а главное, «кто есть кто». Конечно, не следовало бы модернизировать или идеализировать восточное средневековье, то бишь лепить из Бируни образ интернационалиста в современном смысле слова. Тем более что новейшие версии «интернационализма», особенно в его политическом преломлении, если иметь в виду суть, а не форму, зачастую отличаются крайней лицемерностью (в силу использования двойных стандартов). Конечно, Бируни говорит не о своем понимании «происхождения» Навруза, а просто приводит один из существующих мифов, который в сказаниях таджиков имеет много версий. К примеру, в истории с Бурхом этот «случай» связывается с Руми (кольцо теряет Руми).

Очевидно, что великие сыновья Аджамы не были людьми без роду и племени. Но они, оставаясь самими собой, осознавая свою принадлежность и приверженность к этнокультурным традициям родной земли, вместе с тем считали себя духовными наследниками цивилизаций Западной, Центральной и Южной Азии, равно как и Средиземноморья, а свое творчество — вкладом во вселенскую копилку *Истины, Добра и Красоты*.

V

В 2010 г. к общей радости всех народов и стран, где Навруз является национальным праздником, это старое, но нестареющее новогоднее торжество решением Генеральной ассамблеи Организации объединенных наций получило *международное* признание. Это побуждает оттенить *универсалии* культуры Навруза на фоне всечеловеческих ценностей и идеалов.

Абу Райхан Бируни исходя из социогенетики праздников разделил их на две категории: «Таких, причиной коих являются

дела мирские», и «таких, причиной коих являются дела веры». Разъясняя цель установления мирских праздников, он обратился к раскрытию значения связанных с ними обычаев. Изначальный смысл древнеарийских праздничных ритуалов Бируни усматривал в том, что они призваны помогать не просто «достигнуть увеселения души и радости духа», но и «поддержать надежды уповающих и спасти близких к гибели от опасности и беды». Ритуалы эти суть «правила, которые потомки заимствовали у предков». В рассматриваемом контексте очень важна характеристика цели констатируемой ученым *преемственной* связи поколений: «Ради благословения счастья и благого предзнаменования». «Благое предзнаменование» — органическая часть оптимистического этоса и пафоса культуры Навруза. По свидетельству того же Бируни, наши далекие предки шестой день праздника, именуемый *Наврузи бузург*, считали *Днем Надежды (Рузи умед)*. Что касается происхождения и основания этой надежды, то Бируни ограничился указанием на верования своих современников: они были уверены в том, что в знаменательный день *Наврузи бузург* там, на небесах, «распределяют счастье (*са'адат*) для обитателей земного шара». Но Бируни как историк культуры обратил внимание лишь на *одно* из *трех* составляющих новогодней надежды древних сородичей-таджиков, а именно на то, которое можно условно обозначить как *теокосмическое*.

Второе составляющее новогодней надежды древних иранцев назовем *этико-политическим*. Речь идет о *социальном ожидании*, связанном с фактом участия царя в церемонии празднования Навруза. По Хаййаму, она начиналась с приветствия главы зороастрийских жрецов (*мубади мубадон*), обращенного к царю. В рассматриваемом плане интересны следующие слова из этого обращения: «Соблюдай обычай предков с великодушием и добродетелью, будь справедливым и правдивым (*дод у рости*)». Призыв быть «справедливым и правдивым» — не просто новогоднее пожелание, это органическая часть *социального идеала*, связанного с извечной народной мечтой об идеальном царе — справедливом и добром. Отсюда политически узаконенная в древнем Иране и Туране традиция «задобрить» царя путем

преподношения ему новогоднего подарка, состоявшего из набора семи «прекраснейших вещей»: перстня, меча, пера, сокола, коня, вина, а также красивейшей рабыни, отличающейся красотой лица и добрым нравом. В культурологическом плане это явление существенно отличается от того феномена дарения, который исследован французским этнологом Марселем Моссом на материале этнографических наблюдений в архаических обществах Полинезии, Меланезии и северо-запада Америки³⁸. Но в плане социально-психологическом принцип «дарить, принимать дары и одаривать» остается в силе и в случае древнеиранской традиции преподнесения новогодних подарков в день Большого Навруза. В универсалистском контексте культуры Навруза характерно следующее каузальное обоснование этой культурной традиции, данное Хаййамом: «Вещи, предложенные царю, являются причиной радости и процветания всего мира».

Третье составляющее надежды, связываемой с наступлением Навруза, имеет *эсхатологический* характер. Эта надежда вытекает из веры в наступление в эсхатологическом будущем грандиозного вселенского события, именуемого *фирашкард* (авест. *фрашио-керети*). Его главная цель состоит в восстановлении идеального состояния мира, господствовавшего до начала всеохватывающей космической битвы сил Добра и Зла. Эта эсхатологическая цель осуществляется через коренное преобразование всего бытия, знаменующего собой окончательную и бесповоротную победу сил Добра над силами Зла.

М. Элиаде³⁹ уже обратил внимание на то, что в космологии реформированного зороастризма традиционная эсхатология *обновления* получила принципиально новую *интерпретацию*. Конечно, задолго до реформ Заратустры древние индоиранцы имели свои ритуально-мифологические сценарии конечного преобразования мира сего посредством новогоднего ритуала, символически повторявшего космогонические события начала времен. Духовная инновация же Заратустры состояла в том, что он решительно отказался от архаичной идеи *ежегодного* возрождения космического целого. Пророк маздаизма провозгласил, что в эсхатологи-

ческом будущем радикальная и окончательная «трансфигурация мира» (термин Элиаде) происходит *раз и навсегда*.

Важно отметить, что предусмотренный в зороастризме поворот космологического течения наступает не неожиданно, не как чудо, свершившееся только благодаря вмешательству божественного мессии. Правда, явление Спасителя (точнее, спасителей, ибо в зороастризме их трое) имеет место и в данном случае, но космическое спасение происходит не без участия самого субъекта надежды, живущего на земле, но призванного поддержать бога Добра и его добрых небесных посланцев. В этом состоит принципиальное доктринальное отличие зороастрийской эсхатологии от эсхатологических учений всех остальных религий — мировых, этнических и локальных: место и роль, отведенные человеку в системе духовного мироздания Ахура Мазды, беспрецедентны. Надежда, связываемая с приходом Навруза, — вовсе не *пассивное ожидание* общекосмического спасения традиционномессианского типа. Правда, сама идея спасения посредством вмешательства извне тоже имеет собственно зороастрийское происхождение. (Позднее она была заимствована авраамическими религиями.) Но в отличие опять-таки от авраамической духовной традиции, превратившей человека в *'абд* (букв. «раба Божьего»), зороастризм подразумевает *соучастие* субъекта надежды в благоустройстве бытия в обоих его измерениях — космическом и земном. Человек — вовсе не бессловесный раб всемогущего Бога, а его *партнер* (*хамкор*) в борьбе за духовное совершенствование мира, находящегося под тлетворным давлением злых сил. Важный момент партнерства Бога и человека состоит в том, что эта созидательная роль вовсе не навязывается человеку, так сказать, в принудительном порядке, человек как *разумное* существо наделен свободной волей и может и вправе делать *сознательный* нравственный выбор между Добром и Злом.

Таким образом, культурные архетипы Навруза суть не только духовные константы прошлого и настоящего, но и детерминанты борьбы за достойное будущее, освещенное светом одухотворенной этико-космологической веры в конечную победу Добра над

Злом. Эта вера заложена в самой духовной онтологии зороастризма, доктринально соединившего эсхатологию с историей.

Обратим внимание на два важных элемента праздника, предписывающих субъекту праздника социокультурную активность. Согласно традиционным верованиям, небо особенно благосклонно к земле в дни Навруза и в другом отношении. В этот день на землю спускаются ангелы (*фариштагон*). Но небесные посланники не посещают дома землян в двух случаях: если а) они не убраны и б) там нет мира и согласия. В системе элитной культуры Навруза эти два элемента народного поверья приобрели универсальное значение и как таковые могут быть органически включены в новоформирующееся глобальное сознание. В контексте же перспективы современного глобализирующегося мира они приобретают новое гуманистическое звучание. Так, расширив пределы семейного дома до масштабов земного мира, в обычае предпраздничной уборки можно усмотреть прообраз теперешнего экологического императива, требующего не допускать загрязнения окружающей среды. Более того, в свете нравственных установок культуры Навруза (культ моральной чистоты, особенно воспитание одухотворенного чувства нетерпимости по отношению ко лжи и лицемерию, о чем, кстати, восторженно сообщал древним грекам тот же Геродот) можно углубить и само понятие *экологии*, а именно ставить вопрос о предотвращении загрязнения окружающей среды — не только *физического*, но и *духовного*.

Речь идет о *расширении* традиционного предмета экологии: в него наряду с защитой *природы* необходимо включить также защиту *культуры* — как от разрушения, так и от загрязнения. Ведь разрушение и загрязнение первой (природы) зачастую является следствием деградации второй (культуры). Этот новоэкологический императив фактически уже прокладывает себе дорогу в коллективное сознание мирового сообщества. В основополагающих документах ООН — от Декларации тысячелетия до многочисленных рекомендаций ЮНЕСКО — настойчивый призыв к диалогу на всех уровнях международного общения сопровождается подчеркиванием необходимости укрепления культурного взаимопонимания, воспитания религиозной толерантности и поощрения

духовного развития, включающего преодоление этно- и культуроцентристских предрассудков и идеологических предрассудков. В стратегии перехода от «культуры реагирования» к «культуре предотвращения», реализуемой ныне ООН в глобальном масштабе, важнейшим звеном как раз является *экология культуры*. В высшей степени символично, что концепцию *диалога цивилизаций* как достойной альтернативы теории «конфликта цивилизаций» выдвинула именно Исламская Республика Иран, народы которой наряду с другими нациями, принадлежащими к аджамскому ареалу культуры, разделяют историческое наследие Навруза.

В качестве дальнейшего развития и углубления идеи межкультурного диалога напрашивается необходимость формирования *культуры совыживания* в высшем смысле. Вопреки началам классического марксизма и утопиям новейшего глобализма, овеванным неолиберальной мечтой о *конце истории*, во все не стремление к *единообразию* мира, а, наоборот, культивирование его *разнообразия* является общеисторическим фактором выживания человеческого рода. Но с одним существенным методологическим уточнением: расцвет разнообразия должен сопровождаться *интерактивным взаимодействием*. К сожалению, судя по текущей международной практике политическому мышлению современности все еще чуждо понимание *многообразия* в качестве *позитивного фактора развития вообще*. Наоборот, *многообразие воспринимается как угроза*. Именно такое миропонимание, неадекватное как с теоретической точки зрения, так и с практической, как это неоднократно констатировалось в документах ООН, не позволяет многим увидеть общие ценности, объединяющее всех нас в одно историческое целое — *глобальную цивилизацию*.

В этом контексте обратим внимание на еще одно проявление универсальной тенденции культуры, породившей Навруз. Эта имманентная тенденция выражена также в герменевтике понятия *народ*. Последний воспринимается в очень широком смысле, который характерен именно для философии истории Аджамы: народ не как совокупность людей, живущих *здесь и сейчас*, но как *целокупность предков и потомков*, то есть людей, живших во все

предшествовавшие эпохи и даже *еще* не родившихся! Такой широкий подход предполагает особое понимание *социального времени*. В данном случае излюбленный поэтический образ времени как равномерно и необратимо текущей реки явно расходится с его устоявшимся философским представлением. Для того чтобы понять суть данного духовно-интеллектуального конфликта, мы должны учесть одно принципиальное различие между арийским и семитским типами мировоззрения, которое отражается и в *типологии мышления* вообще.

Мировоззренческую матрицу арийского мышления составляет *непрерывность* социального пространства-времени, тогда как семитское мышление исходит из *дискретности* этого континуума. Когда в первом веке мусульманского летоисчисления *хиджры* (VII в. христианской эры) по воле истории произошло столкновение архетипов арийского и семитского типов мышления, второй тип преобладал над первым. Но здесь дало о себе знать ирано-туранское (арийское) *подсознание*, которое и внесло существенную поправку в структуру семитизированного *сознания*. Каждое мгновение времени, подобно легендарной Чаше Джамшида, воспроизводит историческую память как целое в единстве *всех ее пластов*. Так, для любого поколения таджиков Фирдоуси и Авиценна, Руми и Бедил, Дониш и Айни суть *живые* современники и собеседники. В этом контексте знаменитый этико-философский афоризм Са‘ди Ширази «Дети Адама — тело одно» (своими идейными истоками эта максима восходит к известному изречению исламского пророка Мухаммада, которое, однако, созвучно также древнеарийским представлениям об извечном единстве микрокосма и макрокосма) приобретает особое *диахронное* значение: это «тело» покрывает собою *всю* пространственно-временную структуру истории человеческого рода.

В зеркале философской же рефлексии можно увидеть и более широкий горизонт теоретического синтеза. Речь идет о *новом типе гуманизма*, сформировавшемся на стыке древней культуры Аджамы и ойкуменистической парадигмы ислама. Прославленная ирано-таджикская поэзия классического периода вся прони-

зана идеалами этики с большой буквы. Художественный гуманизм Абу 'Абдаллаха Рудаки и Абу ал-Касима Фирдоуси, Насира Хосрова и Джалал ад-Дина Руми, Са'ди Ширази и Хафиза Ширази характеризуется извечной космической устремленностью: плеяда гуманистов новой формации пыталась нравственно гармонизировать не только *микрокосм* (Человек) и весь *макрокосм* (Мироздание). Считая всех сынов Адама органическими частями единого вселенского организма и напоминая им об имманентной взаимосвязанности и взаимозависимости его частей («коль тела одна только ранена часть, то телу всему в трепетанье впасть!»), гуманисты Большого Хорасана вопрошали своих современников и потомков:

Над горем людским ты не плакал вовек,
Так скажут ли люди, что ты — Человек?!

Этот высший тип гуманизма — не только для восточного и западного средневековья, но и для нашего времени! — громко перекликается с идеалами Организации объединенных наций, борющейся, хотя часто и безуспешно, за утверждение в мировом сообществе *всечеловеческих* ценностей, в особенности при решении судьбоносных вопросов войны и мира.

¹ Перевод Цецилии Бану.

² См.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986; Жигульский К. Праздник и культура. Праздники старые и новые: размышления социолога. М., 2006; Гужова И. В. Целостная модель праздника как феномена культуры // Вестник Томского государственного педагогического университета. Сер. Гуманитарные науки (Философия и культурология). 2006. Вып. 7 (58). С. 92–95; Мазаев А. И. Праздники в социальном пространстве. Методология исследования. М., 1998; а также: Топоров В. Н. Праздник // Мифы народов мира. М., 1992. С. 329–331.

³ Все цитаты из трактата Умара Хайяма о Наврузе приведены по его академическому изданию на русском языке (*Хайям О.* Трактаты. М., 1961), но местами уточнены по таджикско-персидскому оригиналу.

⁴ Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 301.

⁵ Все высказывания Абу Райхана Бируни, касающиеся истории и мифологии Навруза, цитируются по академическому изданию его трудов на русском языке (см.: *Бируни Абу Рейхан*. Избранные произведения. Т. I. Памятники минувших поколений. Т. 6. Книга вразумления начаткам науки о звездах. Ташкент, 1975). В ряде случаев его высказывания уточнены или исправлены по таджикско-персидскому оригиналу или переводу.

⁶ Ср. у М. Бойс.: «Зороастр стал первым, кто учил о суде над каждым человеком, о рае и аде, о грядущем воскресении тел, о всеобщем Последнем Суде и о вечной жизни воссоединявшихся души и тела. Эти представления стали впоследствии известны религиям человечества, они были заимствованы иудаизмом, христианством и исламом. Однако только в самом зороастризме они имеют между собой полную логическую связь, потому что Зороастр настаивал и на исконной благодати материального мироздания и соответственно плотского тела, и на непоколебимой беспристрастной божественной справедливости» (*Бойс М.* Зороастрийцы: верования и обычаи. СПб., 1994. С. 39–40). См. также: *Кэмпбелл Д.* Герой с тысячей лицами. Киев, 1997. С. 328 и *Куликан У.* Персы и мидяне. Подданные империи Ахеменидов. М., 2002. С. 211.

⁷ Ср. наблюдение основоположника научной гелиобиологии А. Л. Чижевского: «Тогда значение Солнца оказалось настолько большим, что оно было поставлено на первое место <...> Одновременно с этим должно было возникнуть то счисление времени, которое характеризует собою начало нового этапа развития человечества». (*Чижевский А. Л.* Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М., 1995. С. 3).

⁸ См., например, труды таджикских этнографов и фольклористов: *Ахмадов Р.* Фолклори маросимҳои мавсимии тоҷикони Осиёи Маркази. Душанбе, 2006; *Шакармамадов Н., Шакармамадов О.* Наврузи Бадахшон. Хоруг, 2003; *Рахимов Д.* Нигоҳ-е ба дҷашнх-и милли ва ойинх-и суннати-и тоҷикон. Душанбе, 2011.

⁹ *Жирар Р.* Насилие и священное. М., 2000. См. в особенности главу 11 «Единство всех ритуалов».

¹⁰ *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 21.

¹¹ Как и полагается религии монотеистического толка, зороастризм отвергает культ предков. По свидетельству авестологов, в литургической части священной книги зороастрийцев нет даже какого-либо упоминания об этом культе. Однако при общей оценке данной духовной ситуации надо иметь в виду следующие немаловажные детали. Во-первых,

хотя в сохранившихся частях Авесты культ предков не упоминается, он встречается в туранской (восточно-иранской) ветви зороастризма. Во-вторых, в авестийской духовной практике предметом особого почитания являются *фраваши* людей (души, которые «хронологически» предшествуют сотворению тела и продолжают существовать после его гибели), что по духу недалеко от культа предков. В-третьих, в духовной традиции индоевропейской семьи народов, к которой относятся также иранцы и туранцы, следы культа предков достаточно зримы.

¹² Авесто / Пер. Джалил-и Дустхох. Тегеран, 1377. С. 311.

¹³ Священные Писания. Книга Екклесиаста, или Проповедника. Лондон, 1994. С. 670.

¹⁴ Ср.: «Дата рождения Христа неизвестна, но мы знаем, что этот день не имеет ничего общего с датой языческого празднования Рождества 25 декабря. Его день рождения суть отражение дня рождения непобедимого бога солнца, праздник в честь которого народы северного полушария отмечали в середине зимы» (сайт «Христианские церкви Бога»: <http://www.ccg.org>).

¹⁵ Геродот. История. М., 2002. С. 61.

¹⁶ В исторических источниках встречаются сведения, согласно которым для Александра одним из поводов совершить поход в Иран послужило то, что ранее македонская знать стала обвинять его в чрезмерном подражании «персидским политическим и культурным традициям», мол, будущий император своим вооруженным нападением на Иран хотел опровергнуть «клевету» своих политических соперников. Между тем не исключено, что среди проводимых в августейшем дворе пышных церемоний были и ежегодные торжества по случаю дня рождения царя Филиппа и царевича Александра...

¹⁷ Зороастрийские тексты. С. 299.

¹⁸ Знаменитый Газали призывал не переходить «границу необходимого» и в сексуальном сношении, в особенности не заниматься теми видами секса, которые являются «порицаемыми и запрещенными» с религиозно-моральной точки зрения. «Причина не в самом действии — уточнял он — ибо это разрешено <...> а в следовании лишь за желаниями, становясь похожим на ослов и быков» (*аль-Газали Абу Хамид*. Весы деяний и другие сочинения. М., 2004. С. 82).

¹⁹ *аль-Газали Абу Хамид*. Указ. соч. С. 59, а также С. 58 и 39.

²⁰ Перевод В. Державина.

²¹ Известный французский философ-востоковед Анри Корбен считал, что оставшийся незавершенным проект «восточной философии»

Авиценны позднее (в XII в.) был реализован его идейным последователем Сухраварди, исходившим как раз из теософии Света. (См.: *Corbin H. Histoire de la philosophie islamique*. P., 1986. P. VII).

²² «Больше света! — таков эстетический принцип, слившийся с этическим» (*Брагинский И. С. Исследования по таджикской культуре*. М., 1977. С. 137). О культурологии света см.: *Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирана. Принципы формирования изобразительности*. М., 1989. См. также: *Совершенный человек. Теология и философия образа*. М., 1997.

²³ Судя по всему, исторические корни особого почитания Солнца следует искать в недрах индоевропейских верований. Во всяком случае в индоевропейском варианте близнечного мифа братья-близнецы предстают как сыновья Солнца.

²⁴ Ср.: «В зороастризме бог огня Атар очень тесно связан с божеством космического порядка и праведности Артой, божеством воды и другими богами, так что поклонение огню есть тем самым почитание всего сонма добрых божеств» (*Шкода В. Г. Огни и деревья в согдийском культе (по материалам храма в Пенджикенте V–VIII вв.)* // *Рахмат-наме*. СПб., 2008. С. 463).

²⁵ *Зелинский Ф. Ф. Умершая наука*. М., 1994. С. 10.

²⁶ Перевод В. Державина.

²⁷ *Шпенглер О. Закат Европы*. Пг., 1923. С. 23.

²⁸ *Боннар А. Греческая цивилизация*. М., 1962. Т. 3. С. 17.

²⁹ *Шариати Али. Ода Наврузу* // *Магия Навруза* / Ред. и сост. Сафар Абдулло. Алматы, 2007. С. 174.

³⁰ Любопытно заметить, что иные идеологизированные историки культуры тысячу лет спустя (!) пытаются оспорить сообщение Бируни. Ср.: «Утверждение о том, что Кутайба ибн Муслим, как отмечает Бируни, при завоевании Хорезма велел уничтожить книги, по различным соображениям, кажется весьма сомнительным» (*Зарринкуб А. Исламская цивилизация*. М., 2004. С. 229).

³¹ «Языческие» элементы культуры Навруза и поныне вызывают сопротивление «фундаменталистского» толка. Знатоки таджикской традиции констатируют, что за последние годы иные представители постсоветского мусульманского истеблишмента пытаются контролировать отдельные элементы народной культуры, особенно песнопение. Дело дошло до запрета исполнения народных песен и обычаев, восходящих своими истоками к традиции празднования Навруза. Так, по свидетельству профессора Абдуллоджона Мирбобоева, в Худжанде он «видел не-

сколько свадеб, где не соблюдались традиционные свадебные обряды. На этих свадьбах не пели традиционную песню “Лалола”, молодожены и их друзья не обходили вокруг огня, не пели свадебные песни. Обидно то, что эти обряды сохранялись более 2700 лет, а теперь в годы независимости вдруг стали исчезать». Согласно разъяснениям профессора Наима Хакимова, в песне «Лалола», состоящей из трех *накшей* (частей), уже исчезло среднее звено (*наки-и миена*), а последнее (*накиши хурд*) лишь иногда поют в Худжанде, Исфаре, Истаравшане, Айнинском районе. «Но полностью накш не поют нигде, хотя это своего рода гимн, который пели, празднуя Навруз или справляя свадьбы». Ученые сообщают, что «неформальный запрет на народные песни во время свадеб установили радикально настроенные религиозные лидеры региона, которые закончили религиозные учебные заведения Пакистана и Саудовской Аравии» (*Расул-заде Тилав*. Таджикистан: ревнители «чистого ислама» негласно запрещают тысячелетние традиции (<http://www.fergananews.com/article.php?id=6272>).

³² На этот историографический факт впервые обратил внимание К. А. Иностранцев. (См.: *Иностранцев К. А.* Сасанидские этюды. СПб., 1909). См. также: *Брагинский И. С.* Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956. С. 94–95.

³³ Ср.: с утверждением мировых религий «эпоха терпимости полностью уходит в прошлое» (*Дьяконов И. М.* Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. М., 1994. С. 70). На этот поворот духовного течения на материале домусульманского Ирана и Турана обратил внимание также Ричард Фрай (см.: *Frye R.* Ethnic Identity in Iran // JSAI. 2002. No. 26. P. 78–83).

³⁴ В литературе уже обращалось внимание на официальную практику организации межконфессиональных диспутов в Сасанидском Иране, которые проводились, как правило, в духе толерантности (см.: *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб., 2000). Что касается известных фактов гонений на приверженцев христианства в домусульманском Иране (особенно во времена царствования Шапура II), то в ней же отмечалось, что они были вызваны вовсе не *идеологическими* причинами, а факторами иного характера — *политическим* (христиан рассматривали пособниками Византии) и *экономическим* (иноверцы противодействовали налоговой политике государства). (См.: *Колесников А. И.* Межконфессиональный диалог как форма религиозного просвещения // Рахмат-наме. СПб., 2008. С. 145).

³⁵ Подробности см. у Дамдамаева и Луконина: «Кир распорядился финансировать строительство Иерусалимского храма из налоговых посту-

плений сирийской сатрапии. Позднее Артаксеркс I повелел хранителю царских лесов в Сирии отпускать строительный лес для потребностей этого храма. Кроме того, царь велел выдать из сокровищницы в Заречье до 100 талантов серебра, зерно, вино, масло и соль для потребностей этого святилища. Артаксеркс I **также издал указ, освободивший служителей Иерусалимского храма от налогов и пошлин»** (Дамдамаев М. А., Луконин В. К. Культура и экономика Древнего Ирана. М., 1980. С. 349).

³⁶ Леликов Л. А. Авеста в современной науке. М., 1992. С. 72.

³⁷ Иностранцев К. А. Сасанидский праздник весны // Магия Навруза. Алматы, 2007. С. 135.

³⁸ Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 85.

³⁹ См.: Элиаде М. История веры и религиозных идей. М., 2002.

В. Ю. Крюкова

ЗОРОАСТРИЙСКИЕ СВЯТЫНИ ЙЕЗДА И ТЕГЕРАНА (предварительное описание и краткие заметки по истории бытования)

Зороастрийские храмы вызывали интерес исследователей в том числе как своеобразные показатели динамичного развития зороастрийской ритуалистики. Идея их первоначального отсутствия у зороастрийцев, а затем появления и бытования в древности в двух формах — «храмов огней» и «храмов статуй» — в целом была разработана крупнейшей исследовательницей древнеиранской религии М. Бойс. Зороастрийские храмы древности неоднократно становились предметом изысканий, и фонд информации о них постоянно пополняется. Было опубликовано и несколько этнографических описаний иранских зороастрийских храмов, а также работы, посвященные храмам зороастрийцев Индии. Однако общего исследования, охватывающего разные периоды существования храмов у двух общин — иранской и индийской, не появилось. Это связано с целым рядом проблем, в частности с тем, что существование зороастризма измеряется тысячелетиями. В последние годы появился пример такой сложной работы — каталог известных в наше время зороастрийских святых мест Ирана, содержащий их классификацию и описание¹. Существует, как мне представляется, и внутренняя причина отсутствия интереса к храмам у самих зороастрийцев. Они по-прежнему, следуя древнейшим предписаниям, чтут и градируют в первую очередь священные огни, а не культовые здания, в которых те помещаются.

Зороастрийский храм, даже после освящения, является, скорее, хранилищем священного огня, каменным колпаком над ним². Помещение для хранения огня в некоторых местностях, например в Кермане, носит название *гамбад*, то есть «купол». Эта архитектурная деталь присуща большинству старых зороастрийских храмов.

Примечательно, что, несмотря на достаточную упорядоченность зороастрийского культа и неразделенность иранской об-

щины (естественные преграды между двумя крупнейшими зороастрийскими центрами Ирана, Йездом и Керманом, созданные самой природой, не являются непреодолимыми), до сих пор не существует единой терминологии для различных частей храма, не говоря уже о некоторых несоответствиях в иранской и индийской обрядности. Так, помещение для хранения огня в Йезде называется *ганза-таш*, а в Кермане, как уже было упомянуто, *гомбад*. Ни в Иране, ни в Индии нет единого наименования и для большого зала или вестибюля, предназначенного для общих молитв, достаточно часто его называют *гаханбар-хане* по общему именованию совершаемых здесь праздничных служб, а в Кермане для этого зала заимствован мусульманский термин *михраб* (в исламе *михраб* — это ниша во внутренней стене мечети, указывающая направление в сторону Мекки, куда должны быть обращены лица молящихся, также эту нишу называют *кибла*). Следует заметить, что, столетиями живя в мусульманском окружении, зороастрийцы и сам священный огонь стали иногда называть *киблей*³, поскольку, по словам М. Бойс, огонь является тем, что «помогает обратить свои мысли к Богу, подобно тому как кибла в мечети помогает верующим повернуться в сторону Мекки»⁴. По-разному называются и алтари огня. Все эти несоответствия и некоторое небрежение к религиозной терминологии резко контрастируют с положением, издревле сложившимся, скажем, в православном христианстве, где каждое место и каждая часть храма глубоко символичны и облечены в устоявшееся и утвержденное традицией слово, или в исламе, из практики которого иранские зороастрийцы заимствовали не только термин *михраб*, но и другие слова и детали. Вероятно, основными причинами сложившейся ситуации являются вторичность и второстепенность традиции возведения культовых зданий по отношению к культуре огня, а также угасание самой зороастрийской традиции.

Что касается рядового зороастрийского храмового здания в Иране, оно исторически именовалось *дар-и Михр* (изначально, видимо, «место Митры», древнеиранского божества, в соответствии со значением в новоперсидском языке понимается как «врата Митры»). Имя Митры напоминает о том, что храмы могли по-

свящаться конкретному божеству. Обозначение зороастрийского храма как «врат Митры» было принято и в армянском языке (арм. *Mheri durn*)⁵. Индийские парсы помимо иранского *дар-и Михр* используют термин *агиари*, что означает на принятом ими языке гуджарати «место *аг* (или *агни* — огня)». И в иранской, и в индийской зороастрийской традиции храмы не равны по своему значению. Ранг храма обусловлен исключительно степенью важности помещенного в него огня, именно это обстоятельство регулирует внутреннюю жизнь святилища. Культовые здания, возведенные для огня высшего ранга, заимствуют и его название — *аташ Бахрам* (или *аташ Варахран*, «огонь Побеждающий»). Огонь второго ранга называется *аташ Адаран* («огонь поклонения»), третьего — *аташ Дадгах* («огонь положенного места»). В реально существующей практике в Иране зороастрийские храмы называют *аташкаде* независимо от того, помещен ли в них огонь первого или второго ранга (огни третьего ранга не являются храмовыми, но, как правило, помещаются в храмы в качестве дополнительных, также они возжигаются в святилищах разного рода). В Индии, как уже было замечено, используются термины *дар-и Михр* или *агиари*.

Действующие ныне и в Иране, и в Индии храмы имеют относительно недолгую историю, что связано с прекращением традиции зороастрийского храмового строительства в мусульманском Иране, не прерванной полностью благодаря тому, что зороастрийцы совершали свои ритуалы тайно, в домашних храмах.

Зороастрийская традиция, бывшая некогда важнейшей частью мировой культуры, оказала существенное влияние и на традицию, наследовавшую ей в Иране и Центральной Азии. Важным обстоятельством является тот факт, что мусульманские святы места в определенной степени сооружались по модели зороастрийских, и многие из них, в том числе мечети, были построены на местах разрушенных зороастрийских святилищ и храмов. Для ныне существующих зороастрийских храмов ситуация сложилась противоположным образом. Если в сельских районах, в местах компактного проживания зороастрийцев, места поклонения имеют давнюю традицию и зачастую построены в предыдущие

исторические эпохи, то в городских центрах современного зороастризма — Йезде, Кермане и Тегеране — храмы хотя и были построены на земле, принадлежащей зороастрийской общине, но это происходило, как правило, на новых территориях, не имеющих сакральной истории. Сами храмы не стали продолжателями местных традиций предшествующей эпохи, а строились в соответствии с представлениями об архитектуре глубокой древности, при этом их внутреннее устройство повторяло храмы индийские, имевшие не слишком древнюю историю.

Строительство зороастрийских храмов (*аташкаде*) Йезда, Кермана и Тегерана⁶ связано в первую очередь с теми переменами, которые произошли в жизни зороастрийской общины Ирана в конце XIX — начале XX в. — времени активного индийского участия в обновлении иранского зороастризма, включавшего как финансовую поддержку, так и влияние в сфере ритуала и понимания основных доктрин.

Вплоть до конца XIX в. иранским зороастрийцам зачастую приходилось обходиться лишь домашними богослужениями, когда молитвы читались и огонь возжигался в специально обустроенном помещении жилого дома (в современном Йезде при наличии функционирующих открыто святилищ и храмов сохранились особые дома, в которых две или четыре комнаты или специальные территории отведены для литургических целей — *до-песгами* и *чахар-песгами*⁷). Действующих храмов практически не оставалось, что было обусловлено в первую очередь мусульманским давлением. Также играла роль существенная ограниченность в средствах самой общины. В 60-е годы XX в. М. Бойс посетила и описала зороастрийские храмы в Кермане, сосредоточившись в основном на храмах «старого типа» (бытовавших до начала индийского влияния): «В Персии в годы притеснений преградить неверующим доступ (в зороастрийские храмы) было не так-то легко. Мусульманские фанатики могли силой ворваться в святыню, что они и делали время от времени по отношению к зороастрийским жилищам. Поэтому строители персидских храмов не помещали огонь в центре здания, а стремились всего более скрыть место его нахождения. Сами храмы огня возводились с тем расчетом, чтобы

внешне не выделяться среди простых зороастрийских домов. Их низкие стены из грязного кирпича были неровными и зачастую слишком толстыми. За простой деревянной дверью, которая вела с улицы внутрь строения, открывался лабиринт темного коридора, вестибюль и боковые комнаты, а где-нибудь в недрах здания за изгибом глухой стены была спрятана маленькая камера, хранилище священного огня. Вход в нее всегда был очень низким — не более четырех футов, дверца была иногда столь мала, что должна была служить скорее заслонкой, открыв которую, жрецы проползали в помещение на карачках. Внутри царил бы глухой мрак, если бы не свет самого священного огня (когда вспыхивали языки пламени) и крошечной масляной лампы, огонь в которой поддерживали постоянно. Ощущение темноты усиливалось чернотой стен, слой за слоем покрывавшихся копотью от благоуханного дыма. Насущная потребность защитить священный огонь привела к тому, что сами верующие не имели возможности видеть его, а лишь благоговели перед его невидимым присутствием»⁸.

Положение стало меняться лишь во второй половине XIX в. Главным образом перемены явились следствием более тесных, чем прежде, контактов между иранскими зороастрийцами и их единоверцами из Индии. К этому времени относится восставление заброшенных и строительство новых храмов в местах компактного расселения зороастрийцев на территории Ирана, в окрестностях Йезда и Кермана.

В IX–X вв. часть зороастрийской общины, покинув завоеванный и ставший мусульманским Иран, переселилась в индийский штат Гуджарат, в город Санджан. Тогда же зороастрийцами, получившими наименование парсов (по названию иранской провинции Парс (современный Фарс), был утверждён первый в Индии огонь высшего ранга — *аташ Бахрам*. Он был составлен с соблюдением необходимых правил, в том числе с участием золы от соответствующих иранских огней, чтобы стать их законным преемником. Этот первый огонь оставался единственным в Индии вплоть до 1765 г., когда был «интронизирован» второй *аташ Бахрам*, после чего в Индии появилось еще шесть подобных огней. В настоящее время их количество равняется восьми⁹. Из-

лагая историю бытования индийских зороастрийских храмов, Ф. Котвал делает предположение, что первоначально, когда община парсов только утверждалась в Индии, помимо единственного тогда огня *аташ Бахрам*, вечно горящими и почитаемыми как священные были огни домашнего очага, которым поклонялись и перед которыми совершали домашние обряды. Затем, помимо расширения интересов и территорий общины, стали возводиться храмовые здания, которые назывались *дар-и Михр*, или *агиари*. Однако в отличие от иранских храмов *дар-и Михр* индийские не содержали в себе огня постоянно, и чаще всего для совершения литургии жрец приносил с собой уголья от своего домашнего очага. Эта традиция сохранялась в Навсари на протяжении столетий¹⁰ и в некоторых индийских храмах жива до сих пор¹¹.

Когда мусульманское завоевание Ирана вынудило часть приверженцев зороастризма покинуть страну и переселиться в Индию, в штат Гуджарат, зороастрийские храмы двух общин, иранской и индийской, приобрели некоторые особенные черты.

Конструкция индийского храма огня (послужившая затем моделью для иранских) впервые, вероятно, была описана выдающимся ученым-парсом Дж. Модии. Согласно Модии, храм огня *дар-и Михр (агиари)* мог представлять собой либо единственное помещение, предназначенное для огня аташ Бахрам, либо то же помещение с дополнительными комнатами, служащими для совершения литургических действий. В любом случае название было одним и тем же — *дар-и Михр*. Оно же служило для обозначения храмового здания для второстепенного огня. В каждом *дар-и Михр* помимо основного огня должен был помещаться еще дополнительный третьестепенный огонь *аташ Дадгах*. Внутри храмового пространства место для совершения литургии (по Модии *йазашина-гах*, их могло быть несколько) выделялось и огороживалось с помощью специальной борозды *пави*, которая служила для разграничения пространства, а также для пуска по ней воды, использовавшейся в ритуалах¹². Огороженные таким образом участки (их пол должен быть вымощенным) также получили название пави. Источником воды должен служить колодец с чистой водой, использование для литургических нужд водопро-

водной воды не допускается. При храме обязательно находится участок земли с растущей на нем пальмой (англ. *palm tree*) для изготовления ритуальных пучков прутьев *барсом* и одним-двумя гранатами¹³.

Описания устройства храма, которые можно найти в парсийских источниках, не всегда дают четкое представление о расположении храмовых помещений. Конструктивно главной чертой интерьера храма является выделение в его основном помещении специальной комнаты, подквадратной в плане, которая спроектирована как отдельно стоящий посреди помещения куб, стены которого не соединяются с другими стенами помещения, но упираются в потолок. В этих стенах пробиты один дверной проем и по всем четырем сторонам оконные проемы. Именно это помещение служит хранилищем огня, который помещен в большой металлический сосуд (или, в индийской, но не в иранской практике, приносится жрецом из дома). В большинстве индийских храмов собственно храмовое помещение (с кубом-хранилищем огня внутри него) предваряется комнатой для молитв, к которой примыкают помещения для совершения омовения рук (для чего используются раковины с кранами) и две отдельные комнаты, для мужчин и женщин, для повязывания ритуального пояса *касти* (перс. *кушти*)¹⁴.

Именно такая схема храмового устройства была использована в качестве модели для сооружения новых зороастрийских храмов в Иране, ставших в конце XIX — первой половине XX в. следствием индийской помощи иранской зороастрийской общине. Примечательно, что при этом взаимовлияние было обоюдным. Ф. Котвал отмечает, что повсеместное появление в Индии в местах компактного расселения зороастрийцев храмов огня в начале XIX в. было стимулировано увеличением контактов с иранскими единоверцами¹⁵. В отличие от индийских парсов, долгое время, как мы видели, обходившихся единственным огнем *аташ Бахрам* и широко использовавших для литургических целей огонь домашнего очага, иранские зороастрийцы практиковали более дробную градацию огней и соответственно храмовых помещений для них (*аташ Адаран* — огонь второго ранга, требовавший строитель-

ства второстепенного храма, и *аташ Дадгах*, третьестепенный огонь, не требовавший специального храма). В своих письмах-наставлениях (*ривайатах*) иранские зороастрийцы требовали от парсов устанавливать *аташ Адаран* повсюду, где имелось десять зороастрийских домов. По мере роста процветания индийской общины парсы смогли выполнить это требование. Котвал указывает, что и прежде среди членов общины имелись состоятельные люди, которые могли бы способствовать увеличению числа храмов, но для разрушения сложившегося в Индии стереотипа о достаточности единственного священного огня необходим был особый стимул. Помимо иранских увещаний, им послужил тот факт, что материальное благополучие стало позволять парсам пользоваться индийской прислугой из «неверных», что заставляло пересмотреть правила ритуальной чистоты в сторону ужесточения¹⁶. Так, вход на территорию индийских зороастрийских храмов ради сохранения ритуальной чистоты места строжайше запрещен незороастрийцам (в то время как в Иране часть храма открыта для любых посетителей).

Таким образом, именно сближение и взаимодействие двух общин — иранской и индийской — отчасти нивелировало различия, сложившиеся в результате раздельного проживания. За образцы были взяты, с одной стороны, древняя иранская система градации огней и храмов, а с другой — сложившаяся в Индии конструкция самого храма. При этом иранцами была принята даже индийская форма сосуда для огня. Тем не менее различия в практиках сохраняются.

По сравнению с Индией в Иране зороастрийские сакральные объекты представлены гораздо большим числом типов, хотя определенная часть храмов и святых мест находится здесь в плачевном состоянии, что связано в значительной степени с оттоком зороастрийцев из мест традиционного расселения, из сельских районов. Вместе с тем последнее обстоятельство вызвало к жизни традицию, ставшую вариантом паломничества, — возвращение по праздникам в родные места, когда праздничные службы совершаются в старых деревенских храмах, для чего туда специально приезжают не только происходящие из этих мест прихо-

жане, но и жрецы. С небольшими горными святилищами, часть которых поддерживается до сих пор, связана традиция совершать паломничества. Как правило, коллективные паломничества приурочены к важным общественным событиям, например отмечанию сезонных праздников. Однако паломничества могут носить и частный характер. М. Бойс описала паломничества, совершавшиеся к основным пяти горным святилищам окрестностей Йезда¹⁷, которые получили общее наименование «великих *Пиров*» (от перс. *пир* «старый», получившего значение «святой», «священный») и «занимали главное место в мыслях и привязанностях живущих на равнине зороастрийцев. Их посещение имело большое духовное значение, вместе с тем доставляя паломникам дополнительное удовольствие и радость. Традиционно считалось, что паломник должен быть «призван» святым, покровительствующим месту. Это происходило через сон или предзнаменование, которое указывало на то, что пора отправляться в путь <...> Иногда побуждение совершить паломничество было следствием вполне определенной причины, например необходимости совершить акт благодарения или выполнить обет. Иногда *хаджу* непосредственно предшествовала свадьба, и все приглашенные на свадьбу отправлялись на паломничество, чтобы сделать свадебную церемонию благоприятной. Напротив, никто не посещал великие *Пир*ы в течение первого года после смерти члена семьи, когда родственниками еще владела печаль»¹⁸.

Горные святилища содержались за счет средств общины, как правило, при каждом из них жил служитель-сторож, державший собаку. Само паломничество официально длилось пять дней, как и важнейшие сезонные зороастрийские праздники, к которым приурочивали почитание горных святилищ. Каждый раз перед совершением коллективного паломничества служитель посещал Йезд и все близлежащие зороастрийские деревни для сбора пожертвований, на которые покупал масло для светильников¹⁹.

Возникновение традиции строить и посещать в ходе паломничества горные святилища Бойс связывала с самым ранним периодом существования зороастризма, следуя сообщению Геродота об отсутствии у древних иранцев обычая воздвигать статуи,

храмы и алтари, вместо чего они совершали жертвоприношения на горных вершинах. Однако одновременно она отмечала и то, что неизвестно, насколько древним является обычай сооружать в местах поклонения в горах небольшие здания святилищ, и связывала введение их в обиход с необходимостью отмечать таким образом святые места уже в мусульманскую эпоху²⁰. Бойс также идентифицировала иранские мусульманские святилища Биби Шахрбану в Рее и Бану Парс недалеко от Мейбода как принадлежавшие ранее зороастрийцам и посвященные изначально зороастрийской богине Анахите²¹.

В свое время, рецензируя цитированную выше книгу М. Бойс, известный американский антрополог М. Фишер (также составивший этнографическое описание зороастрийских святилищ и сравнивший зороастрийские паломничества с шиитскими²²) предостерегал от попыток делать вслед за Бойс слишком широкие обобщения относительно того, что любые мусульманские святилища, носящие имена мусульманских святых, принадлежали ранее зороастрийцам и носили имена зороастрийских божеств²³. По всей вероятности, картина была сложнее в отношении генезиса как зороастрийских, так и мусульманских мест поклонения и культовых зданий. Очевидно, что большую роль здесь играла традиционная иранская культура, на протяжении тысячелетий служившая источником для формирования обрядности официальных религий и домашних культов. Так, Р. Лангер указывает, что зороастрийские места поклонения следует рассматривать в контексте общего для разных конфессий, бытующих в Иране (шиитского и суннитского ислама, зороастризма, иудаизма, христианства, езидизма), феномена, а именно — святилища, места поклонения: «Необходимость обращаться к более широкому историко-культурному контексту подтверждается двумя фактами. Во-первых, нет никаких исторических свидетельств о зороастрийских местах поклонения ранее XVII в. Во-вторых, структурные параллели между зороастрийскими святилищами и шиитскими местами поклонения *Имам-заде* — наиболее характерными иранскими “святыми местами” — разительны <...> Эти явные параллели заслуживают еще большего внимания в свете

фиксируемого вплоть до последнего времени смешанного использования некоторых святилищ и зороастрийцами, и мусульманами <...> Тот факт, что у индийских зороастрийцев (парсов) святилищ вообще нет, свидетельствует в пользу того, что мы должны рассматривать зороастрийские святыне места в специфическом иранском (и в дополнение к нему средневозточном) контексте. Этот контекст включает общие практики “народной религии” и посвятельные обряды, которые разделяют все иранцы — как зороастрийцы, так и мусульмане»²⁴.

Многообразие форм зороастрийских мест поклонения, как и обилие святилищ в сельских районах, некогда более плотно заселенных зороастрийцами, зачастую контрастирует с их современным состоянием. В монографии, посвященной комплексному историко-этнографическому анализу иранских зороастрийских святилищ и мест паломничества, Р. Лангер систематизировал 106 таких объектов²⁵, классифицировав их исходя из пространственно-географических и архитектурных особенностей. Некоторые из этих святилищ (*пиран*) и мест паломничества (*зийаратгах*)²⁶ заброшены, о существовании других известно по косвенным источникам; большая часть задокументирована в провинции Йезд (более 80). Лангер различает частные, домашние, святилища, а также имеющие разные степени регионального значения, описывая самые разные их типы, начиная от светильника, помещаемого в стенную нишу при входе в зороастрийский храм, и заканчивая сложными архитектурными комплексами. Для сравнения зороастрийских мест поклонения и практик с мусульманскими необходимо отметить, что Лангер выделяет приуроченные к посещению некоторых святилищ женские ритуалы в честь *Биби се шамбе* и *Нохуд-и мошкел гоша*²⁷, хорошо известные и у мусульман Ирана и Центральной Азии. Представляется, что обряды такого рода могут быть значительно древнее зороастризма как сформировавшейся религии. Не случайно они широко распространены в ираноязычных странах среди адептов разных конфессий — зороастризма и ислама, и, как показывает опыт насильственной деисламизации Таджикистана в годы советской власти, не прекращают свое существование и вне связи с официальной религией.

Необходимо еще раз отметить, что при всех общих чертах, которые объединяют зороастрийские святилища, места поклонения и храмы, первые две группы, как можно ожидать, имеют в Иране непрерывную традицию строительства, отчасти продолжаемую и повторяемую мусульманскими культовыми сооружениями. Зороастрийская же традиция храмового строительства была фактически прервана и современные храмы весьма опосредованно, через позднее культурное осмысление национальных корней, связаны с прошлым. Ради более детального ознакомления с зороастрийскими культовыми зданиями обратимся к храмам Йезда и Тегерана, а также к одному из крупнейших йездских святилищ, описание которых представлено ниже.

1. Йезд

На сегодняшний день в крупнейшем зороастрийском центре, городе Йезде, а также в его ближайших окрестностях насчитывается около восемнадцати зороастрийских мест поклонения²⁸. Главный из йездских храмов, построенный в 1313 г. солнечной хиджры (1935 г.) при финансовой поддержке Джамшида Аманата, представляет собой большое современное здание с айваном, архитектурное оформление которого навеяно мотивами древнеиранской архитектуры, в частности персепольской (рис. 1).

Перед зданием храма расположен округлый бассейн (обязательная черта зороастрийского храма), предназначенный не для омовений (для омовения рук в храме, со стороны входа для зороастрийцев, имеется кран и «обычная» раковина), а для напоминания об устройстве мира, мировом океане и воде как одной из священных зороастрийских стихий, осквернение которой недопустимо. В бассейне плавают небольшие «золотые» рыбки красно-оранжевого цвета, символизирующие, вероятно, рыбу Кара, помещаемую зороастрийской мифологией в центр мирового океана.

Такого типа рыбки, только маленькие, являются непременным атрибутом Ноуруза, иранского Нового года, празднование которого совершается в день весеннего равноденствия, 21 марта: во



Рис. 1. Зороастрийский храм в Йезде. Общий вид храма с водоемом. Здесь и далее: фото автора, экспедиция МАЭ РАН 2011 г. «Культурные объекты, предметы и ритуалы современных зороастрийцев Ирана и Индии»

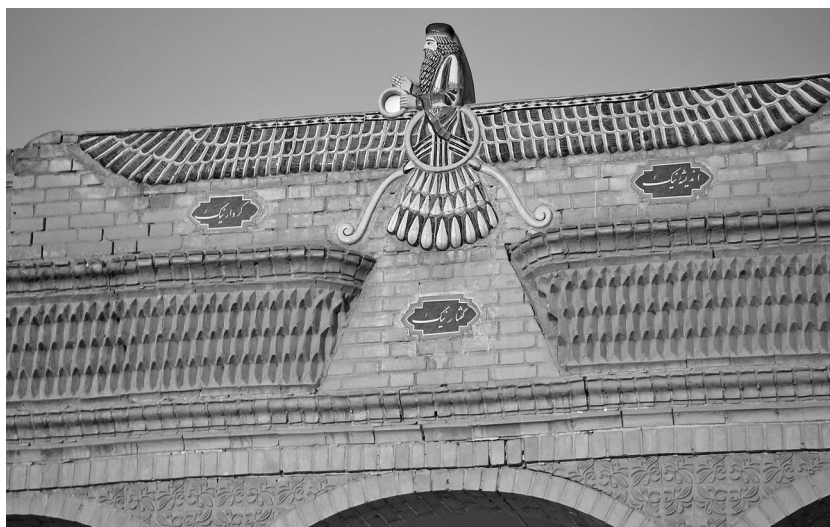


Рис. 2. Зороастрийский символ *фравахар* на фронте храма в Йезде. Видна разбитая на три части надпись на персидском языке «благая мысль, благое слово, благое дело»

время домашнего празднования рыбок в небольшом прозрачном стеклянном сосуде помещают на праздничный стол.

На фронтоне здания помещено изображение *фравахара* — так современные зороастрийцы называют основной зороастрийский символ — изображение мужской фигуры с кольцом в руке, помещенной в крылатом диске, интерпретируя ее как символ предкахранителя. Там же под изображением крыльев помещены слова зороастрийской «этической триады»: «благая мысль, благое слово, благое дело» (рис. 2).

Основной объем храмового помещения представляет собой прямоугольное пространство, в центре которого построена отдельная камера, подквадратная в плане. Это помещение служит основной частью храма, которую члены общины называли «комната огня» (перс. *отаг-и аташ*)²⁹. Несмотря на то что план капитальных стен здания, казалось бы, предполагает наличие ритуала кругового обхода по основному пространству храма вокруг «комнаты огня», это действие оказывается лишь потенциально возможным, поскольку проход разделен стеклянными перегородками. Обычный, «парадный» вход в здание предназначен для туристов (с которых берется входная плата), а сами члены зороастрийской общины входят в храм с противоположной стороны, с улицы зороастрийского квартала, попадая в храмовое помещение через сад, несомненно носящий сакральный характер.

Среди растений, высаженных как на «парадной», предназначенной для туристов, так и «закрытой» территории, преобладают кипарисы — зороастрийский символ вечной жизни, бессмертия, и хвойные, имеющие аналогичную смысловую нагрузку. В «закрытой» для посторонних посетителей части сада также много гранатов (гранат — символ красоты и женственности) (рис. 3).

В «большом» помещении храма, в которое можно попасть с заднего входа (для членов общины) хранятся книги с литургическими текстами, предназначенные для раздачи верующим во время богослужения. Авестийский текст в них передан персидскими (арабскими) буквами. Покрытое пылью критическое издание Авесты Гельднера (на авестийском языке) хранится сверху на стеллаже с упомянутыми богослужебными книгами. Кроме того,



Рис. 3. Гранат в саду дома для праздничных собраний в зороастрийском квартале Йезда

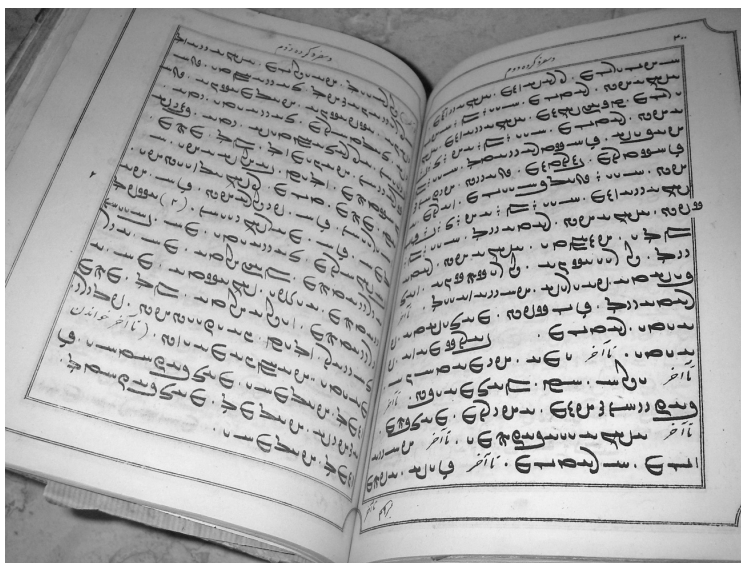


Рис. 4. Авестийская рукопись, хранящаяся в храме. Йезда

на почетном месте (на подоконнике) выставлена старейшая авестийская рукопись, принадлежащая храму (рис. 4). Она выполнена во время правления династии Каджаров (1781–1925). Стены «малого» помещения («комната огня», сакральное хранилище огня) украшены снаружи изображениями пророка Заратуштры (рис. 5). К одной из стен приставлен ящик для сбора пожертвований.



Рис. 5. Типичное изображение Заратуштры, помещаемое в зороастрийских храмах, учреждениях и домах

Со всех четырех сторон стены «малого» подквадратного помещения, поставленного внутри помещения «большого объема» в виде почти куба, упирающегося в потолок, пробиты застекленные оконные проемы, через которые можно наблюдать чашу с горящим огнем, в том числе и со стороны той части храма, которая отгорожена для туристов. Вход в сакральное помещение, хранилище огня, разрешен только для жрецов. При этом если в часть храма, предназначенную для туристов, вход доступен всем купившим билет, то в «большое» помещение, предназначенное для зороастрийцев, допускаются только члены общины, находящиеся в состоянии ритуальной чистоты. Внутренний объем сакрального помещения составляет примерно 3,5×4,0 м. Внутри центральная часть мраморного пола очерчена глубокой бороздкой, образующей форму, близкую к квадрату или квадратную, — обычный в зороастрийской практике прием выделения сакрального пространства. В центре этого «квадрата» на прямоугольном / квадратном возвышении с ножками помещается чаша для огня характерной индийской формы (рис. 6).

В одном из углов повешен латунный ритуальный колокол, к стенам приставлены тумбы для ритуальных орудий, используемых жрецами во время богослужений (рис. 7).

Огонь йездского храма — первого ранга и самым главный огонь Ирана. Поэтому горение в нем поддерживается постоянно (в отличие от других храмовых огней, которые вне богослужений находятся в «спящем» состоянии, когда угли только слегка тлеют и дыматся).

Внутреннее помещение имеет довольно высокий потолок, при этом верхняя часть стен и сам потолок полностью покрыты сажей от горения огня и совершенно черные. В подквадратный в плане потолок вписан круг, в центре которого расположено единственное дымовое отверстие.

Как упоминалось выше, зороастрийцы чтут не само храмовое пространство, а именно огонь, помещенный в него. Ему приписывается в некоторой степени «самостоятельное» существование (не исключающее смерть). Существуют легенды, возможно, не слишком древнего происхождения и принимаемые не всеми зо-



Рис. 6. Чаша с огнем.
Храм в Йезде

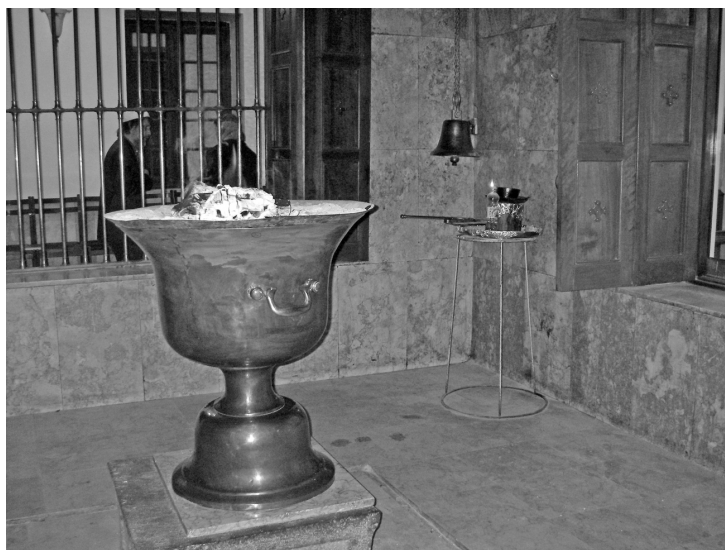


Рис. 7. Интерьер «комнаты огня». Храм в Йезде

роастрийцами (особенно в них не верит молодежь, порой скептически настроенная по отношению к своей вере), в которых огонь покидает в один день место своего нахождения и уходит из храма. Все члены общины ищут его, и там, где находят, где бы это место ни было, строят новый храм, поскольку место для него указано самим священным огнем. К сожалению, несмотря, и даже, скорее, благодаря высокой образованности большинства зороастрийцев, подобные предания не записываются. На вопрос о причине невнимания к деталям культа, религиозных представлений, преданий и прочему зороастрийцы отвечают, что главным является сохранение самой веры и основ религии, а детали, которыми она обрастает, являются временными, несущественными, иногда порочащими суть веры.

В Йезде в каждом районе, где компактно проживают зороастрийцы, имеется свой небольшой храм. Кроме этого неподалеку от Йезда есть несколько зороастрийских деревень, численность жителей которых очень мала. В них живут только старухи, 7–8 человек в каждой деревне, но на зороастрийские праздники к ним приезжают их дети. В этих деревнях также имеются небольшие храмы и святилища. Повсюду зороастрийцы мирно сосуществуют с мусульманами.

Одно из крупнейших зороастрийских святилищ на окраине Йезда — Сети Пир (рис. 8). Оно представляет собой территорию, огороженную кирпичным забором выше человеческого роста, с сооружением, напоминающим средневековую крепость с четырьмя круглыми башнями по углам внутри стен. Вокруг «крепости» высажены кипарисы, хвойные и другие растения. Вход на территорию находится в западной стене ограждения, а вход в саму «крепость» — в ее южной стене. У «крепости» имеется собственный *аб-амбар* (хранилище воды) с ветровыми (вентиляционными) башнями. Лестница, ведущая вниз, в *аб-амбар*, расположена с внешней стороны перед входом в крепость, сам же купол водохранилища находится уже внутри «крепости». Ее территория представляет собой просторный двор с кипарисами и хвойными, высаженными по обеим сторонам от входа.



Рис. 8. Святылище Сети Пир. Общий вид.

В СЗ углу двора находится здание собственно святылища. По пути к нему от входа установлены краны для ритуального омовения рук (рис. 9).

Относительно небольшая чаша с огнем покоится на достаточно высоком металлическом столе-алтаре с мраморной столешницей, установленном в небольшом открытом арочном помещении перед входом в здание (рис. 10). В стене справа от огня расположены три ниши. Над алтарем огня, на стене напротив входа в арку, помещена лампа. Немного ниже ее и правее помещен предмет, вероятно, замещающий обычный в зороастрийских храмах колокол. Пол орнаментирован двумя большими многолепестковыми розетками. Огонь в чаше находится в «спящем» состоянии.

Слева от алтаря огня находится вход в основное помещение святылища. Его основной объем представляет собой пустую удлиненную прямоугольную комнату-коридор, от которой без дверных проемов отходят ритуальные помещения.



Рис. 9. Краны для ритуального омовения рук. Сети Пир



Рис. 10. Чаша с огнем
перед входом в здание
Сети Пир

В первом из них, находящемся напротив входа и выше основного уровня пола (чтобы войти в помещение, нужно подняться по нескольким ступеням лестницы во всю его ширину), находится ритуальный колодец (источник священной воды) (рис. 11). Согласно объяснению служителя святилища, из этого колодца воду брали в старые времена. Диаметр фигурной металлической решетки, прикрывающей отверстие для колодца в полу, составляет примерно 50 см. Над отверстием установлено устройство для подъема воды, к веревкам которого привязаны ритуальные посвященные ленточки (в основном они сделаны из кусков полиэтиленовых пакетов).



Рис. 11. Священный источник (колодец) в Сети Пир

В стене напротив входа в комнату помещена горящая лампа (электрическая бра), над ней находится небольшая культовая ниша с невысоким сосудом типа миски, из которого исходит красное свечение. Справа от лампы и чуть ниже висит изображение Заратуштры, за стеклом и в рамке.

Дальше по той же стене, где и эта комната с колодцем, являющаяся, очевидно, главным святым местом всего святилища, находится закрытое дверью захламленное помещение. От противоположной стены отходят два помещения: одно из них ближе к входу (и, вероятно, примыкает к арке с алтарем огня при входе), оно находится почти напротив комнаты с колодцем. В нем в центре комнаты установлен семиугольный в сечении мраморный постамент примерно 1 м в высоту, на котором лежит металлический поднос примерно 50 см в диаметре. На нем в свою очередь расположена металлическая тарелка с эсфандом и палочками для окуривания, по форме напоминающими бенгальские огни, только не металлические, а травянисто-древесные.

Следующее по этой стене удлиненное прямоугольное помещение интересно стенными нишами: по одной из длинных сторон их четыре, по другой — одна.

2. Тегеран

Тегеранский зороастрийский храм был построен раньше, чем храм в Йезде, однако ранг огня этого храма ниже — он не является горящим постоянно, обычно (вне служб и празднеств) его поддерживают в «спящем» состоянии, когда уголья лишь тлеют, не затухая и не разгораясь. Первый камень в основание здания был заложен 13 августа 1913 г., а церемония открытия была совершена тремя годами позже. На время возведения храма зороастрийская община Тегерана насчитывала около 500 человек, и он был призван удовлетворить нужды верующих. В дальнейшем численность зороастрийцев в Тегеране постоянно увеличивалась, в основном за счет оттока из двух других крупнейших зороастрийских центров — Йезда и Кермана, а также их окрестностей, где

зороастрийцы проживали компактно. Средства на строительство храма отчасти были дарованы индийскими благотворителями, отчасти — зороастрийцами Тегерана.

Архитектурное решение храмов Йезде и Тегерана довольно близкое — они имеют общий («индийский») план с небольшими отличиями (рис. 12). Тегеранский храм немного меньше йездского, но выглядит гораздо более утонченным, будучи облицован мрамором и превосходя храм в Йезде декором. Основным отличием служит оформление портика: если в Йезде портик оформлен в виде восточного айвана, то в Тегеране он сквозной, то есть имеет классическую форму (рис. 13).

Капители колонн изящно декорированного портика храмового здания в Тегеране выполнены в виде протом четырех быков, головы которых направлены в четыре разные стороны (рис. 14). Служители храма объясняют эту деталь как изображение центра мира (колонна) и четырех сторон света. Идея помещения протом быков на колонны заимствована в Персеполе, где, правда, быки и другие существа располагаются, образуя капитель, парой, смотрящей в противоположные стороны. Интересно замещение этой композиции четырьмя фигурами быков — переосмысление в пользу древнейшего представления об устройстве мира: с одной стороны, ось и четыре стороны, с другой стороны, бык, персонаж, в различных представлениях оказывающийся держащим мир или находящимся в его основании (в древнем зороастризме это осел).

В отличие от храма в Йезде в тегеранском храме нет четкого разделения территорий на туристическую и собственно зороастрийскую. Внутреннее пространство храма решено в том же ключе, что и в Йезде, однако перегородка, не позволяющая совершить круговой обход, с одной из сторон служит свободно открывающейся дверью (в йездском храме если она и представляла собой дверь, то закрытую), через которую сами зороастрийцы могут проходить в отдаленную от входа часть храма (рис. 15). Так же, как и в Йезде, в центре храмового пространства находится помещение для священного огня с оконными и дверными проемами, позволяющими видеть священный огонь.

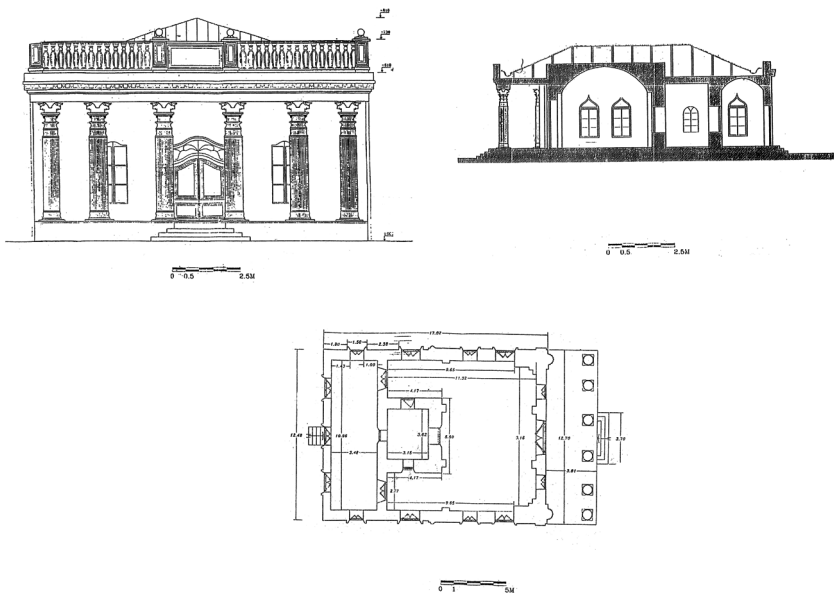


Рис. 12. План зороастрийского храма в Тегеране.
Из полевых материалов автора



Рис. 13. Сквозной портик тегеранского храма



Рис. 14. Капители колонн в виде четырех протом быков.
Храм в Тегеране



Рис. 15. Интерьер тегеранского храма.
Жрец читает авестийские молитвы

Чаша для священного огня более массивная и в отличие от чаши в Йезде не имеет ручек. Алтарь, или постамент под чашей, имеет форму базы колонны (рис. 16).

Сам огонь находится в «спящем» состоянии. В углу, как и в Йезде, подвешен колокол, к стене приставлена тумба для орудий, а на полу стоит треножник. Подоконники используются для возжигания свечей, на одном из них можно видеть пластиковую бутылку с подсолнечным маслом. На двух противоположных стенах ближе к потолку установлены светильники (электрические бра).



Рис. 16. Чаша с огнем и интерьер «комнаты огня».
Храм в Тегеране

Наиболее интересных конструктивных отличий по сравнению с помещением для огня в Йезде два: иначе устроен потолок (также черный от сажи) — его тонкие балки образуют, пересекаясь, квадраты (со сторонами параллельными сторонам «квадрата» потолка), в некоторые из которых вписаны круги дымовых отверстий, которые на крыше завершены четырьмя дымовыми трубами. Вторым отличием является траектория бороздки, очерчивающей внутреннее пространство вокруг алтаря. Она проведена гораздо ближе к стенам, чем к алтарю. К тому же в середине стороны квадрата, очерчиваемого бороздкой, прилегающей к входу и прямо напротив него, под прямым углом к этой стороне, отходит дополнительная линия бороздки, ведущая к входу в помещение для огня. Эта линия, немного не доходя до дверного проема, завершается сливным отверстием. Сама бороздка соответствует аналогичной индийской *нави*, о которой речь шла выше, и своим происхождением обязана древнейшим индоиранским приемам разграничения пространства и выделения сакральных мест, предназначенных для совершения ритуалов. Древнейшие описания подобных разграничивающих бороздок восходят к авестийскому Видевдату, хотя речь в нем идет не о храмах, а об обрядах ритуальной чистоты.

Мобед тегеранского храма Мехрабан Фироузгари в личной беседе так пояснил эту конструкцию: устройство любого зороастрийского храма предполагает наличие источника чистой воды. Такие источники в современных храмах являются, согласно требованиям гигиены, закрытыми, но вода из них подведена к храмам. Бороздки описывают ритуально чистое пространство. Все предметы, которые должны оказаться в нем, предварительно моются и освящаются, то есть тоже являются ритуально чистыми. Поэтому частицы воды или золы, которые могут попасть в бороздку, ритуально чисты. Слив из нее ведет к колодцу чистой воды, который соединяется с подземными водами, можно предположить, со всеми подземными водами, созданными Богом. Наивысшим моментом является вливание капель священного напитка *парахаома* в эти бороздки и в колодец.

Мобед Фироузгари сообщил также, что такая конструкция является общей для всех зороастрийских храмов. Однако в храме в Йезде слив в бороздке не был мною замечен (возможно, его просто не видно), по крайней мере дополнительная линия, перпендикулярная одной из сторон, там отсутствует.

Таким образом, зороастрийские храмы, построенные в Иране в XX в., совмещают некоторые эпохальные черты, складывавшиеся в течение столетий существования зороастризма. Во-первых, учитывалась при строительстве и жива до сих пор идея соответствия устройства храма организации мироздания, когда священное пространство мыслится приуроченным к водному (символу мирового океана, что подтверждается помещением в бассейн перед храмом «золотых» рыбок как напоминание о рыбе Кара в центре моря Воурукаша). Та же идея нашла отражение в соединении воды из «бороздок», очерчивающих алтарное пространство, с подземными «всемирными» водами. Впрочем, и сам прием очерчивания пространства является одной из древнейших черт индоиранской ритуалистики и магии.

Во-вторых, при создании храмов — после столетий полутайного бытования традиционных иранских святилищ, когда традиция храмового строительства была прервана — за образцы бралась древнеиранская архитектура, в первую очередь персепольская, что было весьма патриотично, хотя основным финансовым влиянием в строительство служили деньги индийских парсов (архитектурный облик храмов которых также апеллировал к древней передневозосточной архитектуре, но не стремился к ее копированию в той степени, которую мы наблюдаем в Иране).

В-третьих, именно по причине индийского влияния и помощи зороастрийские храмы Ирана XX в. приобрели свой законченный вид и внутреннее устройство, включая возможность свободного обозрения священного огня (что было невозможно для верующих в храмах «доиндийского» образца).

¹ *Langer R.* Piran und Zeyaratgah: Schreine und Wallfahrtsstätten der Zarathustrier im neuzeitlichen Iran // *Acta Iranica*. 2008. No. 48.

² См.: Крюкова В. Зороастризм. СПб., 2005. С. 153.

³ В исламе это арабское слово, переводимое буквально как «то, что находится напротив», обозначает направление на главное святилище мусульман Ка'бу, находящуюся в Мекке.

⁴ Boyce M. A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Oxford, 1977. P. 68.

⁵ Russell J. Zoroastrianism in Armenia. Harvard Iranian Series. 1987. Vol. 5. P. 272.

⁶ В современном Иране существуют три крупных зороастрийских центра — Йезд с окрестностями, Тегеран и Керман. Выбор двух первых из них и отсутствие описания храмов Кермана в этой статье обусловлены маршрутом этнографической экспедиции МАЭ РАН 2011 г. «Культовые объекты, предметы и ритуалы современных зороастрийцев Ирана и Индии».

⁷ Green N. The Survival of Zoroastrianism in Yazd // Iran. 2000. Vol. XXXVIII. P. 116.

⁸ Boyce M. The Fire-temples of Kerman // Acta Orientalia. 1966. XXX. P. 51–52.

⁹ Kotwal F. Some Observations on the History of the Parsi Dar-i Mihrs // Bulletin of School of Oriental and African Studies. 1974. Vol. 37. Issue 3. P. 665.

¹⁰ Ibid.

¹¹ <http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/temples/agiary.htm>.

¹² Modi J. J. The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees. Bombay, 1932. P. 246–249.

¹³ Kotwal. Op. cit. P. 665.

¹⁴ <http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/temples/agiary.htm>.

¹⁵ Kotwal. Op. cit. P. 666.

¹⁶ Ibid. P. 667.

¹⁷ Boyce M. A Persian Stronghold... P. 241 ff.

¹⁸ Ibid. P. 241. М. Фишер указывает, что, по его сведениям, термин *хаджж* для обозначения паломничества использовали только зороастрийцы Шарифабада, в Йезде бытовало другое арабское слово — *зийарат* (Gurney J. D., Fischer M., Shojai D. A., Safiri F., Katouzian M. A. H., Mazzaoui M., Southgate M. S., Hooglund E., Loraine M. B. Book Reviews // Iranian Studies. 1977. Vol. 10. Issue 4. P. 298).

¹⁹ Boyce M. A Persian Stronghold... P. 241.

²⁰ Ibid. P. 242.

²¹ Boyce M. The Fire-temples of Kerman... P. 30–44.

²² Fischer M. Sacred Circles: Iranian (Zoroastrian and Shi'ite Muslim) Feasting and Pilgrimage Circuits // Sacred Spaces and Profane Places. N.Y., 1991. P. 131 ff.

²³ Gurney J. D. et al. Op. cit. P. 296.

²⁴ Langer R. From Private Shrine to Pilgrimage Centre: the Spectrum of Zoroastrian Shrines in Iran // Zoroastrian Rituals in context. Leiden; Boston, 2004. P. 564–567.

²⁵ Langer R. Piran und Zeyaratgah... См. также: Langer R. From Private Shrine to Pilgrimage Centre... P. 579 ff.

²⁶ Лангер указывает, что иногда зороастрийцы называют свои места поклонения другим арабским словом, производным от того же корня, что и *зийарат*, — *мазар* («место посещения») (Langer R. From Private Shrine to Pilgrimage Centre... P. 564), несмотря на то что оно в основном ассоциируется с мусульманскими святыми местами, особенно с могилами, почитание которых в зороастризме невозможно из-за отношения к смерти как к величайшему осквернению.

²⁷ Langer R. Piran und Zeyaratgah... P. 106–111.

²⁸ Green. Op. cit. P. 117.

²⁹ На момент посещения Йезда М. Бойс ей указывали иное название «комнаты огня» — *ganza-taš*. Однако исследовательница gb1tn, что общей зороастрийской терминологии для различных частей храма не существовало (Boyce M. The Fire-temples of Kerman... P. 51, n. 3).

Н. С. Терлецкий

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПОЧИТАНИЯ ДЕРЕВЬЕВ У ОСЕДЛОГО НАСЕЛЕНИЯ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Одной из характерных особенностей ислама в современном мире является наличие определенных специфических черт, отличающих одну региональную форму его бытования от другой. В значительной степени сложение подобных локальных моделей функционирования мусульманской религии было обусловлено сращиванием так называемого «нормативного», или «книжного», ислама, под которым подразумеваются религиозно-правовые предписания и морально-этические нормы, зафиксированные в Коране, в сочетании с примерами жизни пророка Мухаммада (*сунной*), с местным духовным субстратом¹. Знакомство населения завоеванных арабами стран с исламом положило начало длительному и многоэтапному процессу проникновения мусульманской догматики и культово-обрядовых предписаний в традиционные для каждого отдельного региона социально-культурные институты. Несмотря на то что ислам вызвал невиданный в истории Востока интегрирующий духовный импульс, его стремительное распространение в первые века своего существования не давало ему возможности мягко и быстро адаптировать под себя местные условия, и даже после утверждения «нормативной» мусульманской доктрины на периферии халифата (VIII–X вв.) ее «нивелирующей силы» не было достаточно для того, чтобы заместить и тем более упразднить издревле бытовавшие обычаи и культы. Более того, господство развитой религиозной системы, в частности ислама, не исключает на определенных стадиях развития параллельного существования реликтов более ранних форм религии. Они могут быть в большей или меньшей степени ассимилированы ею, могут, что бывает очень часто, существовать самостоятельно². В силу этих обстоятельств уже в первые века мусульманского летоисчисления повсеместно наблюдается синтез догматов и установок «книжной» религии с накопленным

в течение столетий комплексом народных верований, в итоге давший начало новой цивилизации, унаследовавшей как аравийские, так и местные культурные традиции и опирающейся на общеисламские принципы. Таким образом, столкнувшись в ходе своего развития и дальнейшего распространения за пределы Аравийского полуострова с развитыми и укоренившимися в сознании населения покоряемых стран мировоззренческими системами, ислам успешно воспринял из них, переработал и инкорпорировал в свое русло значительное число традиций и представлений, стадильно относящихся к предшествовавшим эпохам и идеологическим установкам, наполнив их новым осмыслением. В различных регионах мусульманского мира процесс подобной адаптации исламом местного устойчивого духовного субстрата происходил не одновременно, но в конечном счете привел к тому, что в крупных историко-культурных регионах, к которым, в частности, относится и Центральная Азия, ислам приобрел ряд специфических черт, отличающих одну региональную форму его бытования от другой³.

Существенную роль в складывании духовно-культурного многообразия мусульманского мира сыграли природные культы. Отголоски древних анимистических верований как покоренных народов, так и самих арабов не исчезли ни в средние века, ни в новое время и продолжают сохраняться в наши дни. В этом отношении Центральноазиатский регион предоставляет исследователям богатый этнографический материал, а почитание различных сил природы и природных объектов является характерной чертой местного ислама. Согласно мнению некоторых исследователей, подобная жизнеспособность природных верований обусловлена структурными особенностями противостоящей им «нормативной» мусульманской доктрины. Абстрактные компоненты мусульманского вероучения — строгие обрядово-бытовые правила, монотеистическая концепция Бога (*тахид*), тонкие аспекты мистических понятий — лишь с трудом могли быть адаптированы к реалиям завоеванных обществ. При соприкосновении с местными религиозными представлениями и обычаями они неизменно оказывались жертвой глубинного конфликта, свойственного,

по всей видимости, любому развитому религиозно-этическому комплексу: противостояния между культивируемой «высокой» традицией интеллектуальной элиты, философов, теологов, литераторов и самовоспроизводящейся «низовой» традицией простого населения, широко востребованными массовыми духовными ценностями⁴. Впрочем, подобный взгляд представляется несколько прямолинейным. Рассмотрение определенных духовных представлений, элементов обрядности, адаптированных мусульманской религией, в качестве «доисламских пережитков», не имеющих ничего общего с «чистым» книжным исламом, было характерно для многих классических трудов западного исламоведения⁵. Подобное восприятие в полной мере распространялось и в целом на так называемый «культ мусульманских святых», на-верное, как никакой другой компонент ислама обильно впитавший в себя элементы доисламских эпох, в том числе и всевозможные природные культы. Понятие «святости» (араб. *валайа*) всегда было своеобразным вызовом, предметом жесткой критики как мусульман-пуристов, так и ученых-исламоведов⁶. Классическая ориенталистика активно культивировала тезис если не о недопустимости культа святых, то по меньшей мере о его противопоставлении «нормативному» исламу. Известный венгерский ориенталист И. Гольдциер указывал, что в первоначальном исламе не было места поклонению святым, которое столь сильно развилось впоследствии⁷. Одной из причин данного процесса отмечается упомянутая выше сложность восприятия принципа строгого единобожия обыденным сознанием. Цитируя К. Хазе, рассматривавшего вопросы почитания святых в рамках христианства, Гольдциер говорит, что предназначением культа святых является «удовлетворение в рамках монотеистической религии политеистической потребности заполнить громадную пропасть между людьми и их богом», выражающееся в стремлении создать посредствующие инстанции между собой и единым всемогущим божеством, чтобы удовлетворить ту потребность, которой служили боги и владыки старых, побежденных исламом верований⁸. Схожей точки зрения придерживается и В. В. Бартольд, отмечавший, что играющий столь важную роль в исламе культ святых

развивался «под влиянием все усиливающегося разлада между верой и действительностью»⁹. Подобная «действительность» нередко представляла в виде многочисленных древних святынь, продолжавших почитаться населением¹⁰. Тем не менее однозначное определение тех или иных представлений, норм, обычаев как «исламских» или «неисламских», столь широко распространенное в отечественной науке (главным образом в работах советского периода), не представляется вполне корректным и переходит в плоскость лишь ретроспективного анализа, а основным критерием принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека, общности людей или народа, считающих себя мусульманами¹¹.

Как было отмечено выше, культ мусульманских праведников оказался той нишей, под сенью которой получили новое осмысление многочисленные элементы древних религиозных и мифологических представлений. Почитание святых служило оболочкой, под которой внутри ислама сохранялись уцелевшие остатки побежденных религий, приобретшие новое толкование сообразно с духом новой религии¹². Одно из центральных мест среди них занимает почитание природных объектов. Предметом рассмотрения статьи является отношение к дереву в традиционной культуре народов Центральной Азии, в первую очередь ираноязычного населения Таджикистана и Узбекистана. В рамках данной проблематики основное внимание планируется уделить широко распространенному в среде жителей региона представлению о дереве как вместилище духовных сущностей. Мы также попытаемся проследить судьбу данной традиции в условиях смены господствующих идеологических и мировоззренческих установок, выявляя ее трансформацию или же, наоборот, неизменность.

Одним из ключевых факторов в становлении и развитии культа мусульманских святых, а также такой его составляющей, как традиция паломничества и поклонения (*зийарат*) почитаемым объектам (*мазарам*), стала концепция *барака*, под которой подразумевается возможность совершения чудес пророками, а также особой категорией почитаемых праведников, отличающихся набожностью и благочестием (*аулийа*’, ед. ч. *вали*)¹³. Эта способ-

ность обусловлена близостью указанных персонажей к Богу, проявляемой в наличии у них необычайной внутренней силы, божественной благодати. В этой силе заключены такие необычные способности, как чтение мыслей, исцеление больных, воскрешение умерших, управление стихиями и животными, перемещение по воздуху, хождение по воде, возможность находиться одновременно в нескольких местах и прочее¹⁴. Удивительные способности *аулийа* и пророков сохраняются и после их смерти, а посещение мест их погребения или иных объектов, тем или иным образом связанных с их личностями, а также выполнение определенных ритуальных действий, позволяет паломнику надеяться на заступничество со стороны покойного праведника, обретение испрашиваемых благ (как то: просьбы о собственном здоровье и здоровье близких, удаче, разрешении финансовых затруднений, получении защиты от сглаза, скором появлении потомства и прочем). *Барака* подразумевает обязательное наличие «действующей силы» (например, почитаемого *вали*, *мазара*, реликвии) и «адресата», или «получателя», *бараки* (то есть паломника, верующего). *Барака* относится скорее к сфере духовного, перцепционного и эмотивного, нежели когнитивного. Строго говоря, *барака* является эманацией, неограниченно долгим обладанием святости, благочестия в личности праведника, которая проявляется в объектах или людях, с которыми данный персонаж входит в контакт посмертно или же в течение жизни¹⁵. Существует несколько способов обретения данной духовной силы и благодати: посредством контакта с носителем *бараки*, путем получения знаний от праведника, благодаря обладанию (как наследственному, так и в результате приобретения лично или же через посредников) реликвий или прочих предметов, каким-либо образом связанных с благочестивым персонажем (в первую очередь предметов одежды), встречи с пророком или *вали* во сне и т. п. Следует отметить, что непосредственный контакт не всегда обязателен, вещь может обладать *баракой* даже в том случае, если она лишь опосредованно имеет отношение к почитаемому персонажу, но ассоциирована в сознании с его личностью, посвящена ему и т. д. Сбор с *мазара* камней, растирание по лицу и телу земли, пыли или грязи с почитаемого места и про-

чие подобные действия являлись и являются доступными и пространственными способами получения *бараки*. Помимо людей наиболее частыми вместилищами *бараки* могут выступать земля, вода, камни или деревья, а также архитектурные сооружения, например мечети и гробницы¹⁶.

Происхождение *мазаров* различно, а их зарождение относится к разному времени. Многие из них, хотя и связываются мусульманскими легендами с именами пророков и праведников, очевидно появились и почитались задолго до прихода ислама и восходят к древнему поклонению силам природы¹⁷. В данном контексте можно отметить почитание камней необычной формы (например, с отверстием (*тешик-таш*) или правильной округлой формы (*санги-джумон*), отдельных гор или горных хребтов, пещер, источников воды. Одним из наиболее распространенных почитаемых объектов природы является дерево. Деревья присутствуют на многих *мазарах* Центральной Азии. Вполне можно прийти к заключению, что при наличии подходящих условий дерево — желательный элемент для места паломничества, хотя, конечно, и необязательный. Деревья различных видов и пород растут на или близ подавляющего большинства центральноазиатских *мазаров*, часто дополняя другие почитаемые объекты природы, формирующие своеобразную сакральную триаду: дерево, вода и камень. Более того, существует немало примеров, когда дерево и вовсе представляет собой единственный объект поклонения или же сопровождается мнимыми могилами почитаемых персонажей, носящими явно условный характер. Список пород деревьев, произрастающих на *мазарах*, весьма обширен. Наиболее распространенными являются арча (можжевельник), чинар (платан), тополь, береза, джида (лох серебристый), ива, карагач, различные плодовые деревья (тутовник, миндаль, яблоня).

В отношении деревьев-объектов паломничества в Центральной Азии используются те же термины, что и для обозначения других святых мест. Наиболее универсальным и распространенным из них является *мазар* (букв. «место поклонения»). Как указывает О. А. Сухарева, довольно широкое употребление имеет также термин *аулие*¹⁸. А. З. Розенфельд установила, что в ряде

случаев *мазар* связан с термином *лянгар* (букв. «якорь»), под этим подразумевается, что тот или иной почитаемый персонаж «бросил свой якорь» в этой местности, то есть нашел здесь свое вечное пристанище. Термин *лянгар* очень часто встречается в топонимике региона, и можно почти безошибочно сказать, что если кишлак носит подобное название, то в нем или близ него имеется более или менее крупный *мазар*¹⁹. В Ферганской долине и на Зеравшане некоторые места паломничества и поклонения называются *машад* (искаж. *машихад*, букв. «место обретения мученической смерти»). Данный термин широко распространен для обозначения почитаемых могил мусульманских праведников в Иране (наряду с термином *имамзаде*, букв. «потомок имама») и, по видимому, соотнесен с более поздней стадией верований, уже более исламизированной²⁰. В отношении мест паломничества и поклонения припамирских районов наиболее часто употребляются слова *остон* (вероятно, от *остона* «порог») или *зиарет* (*зийаратгах*)²¹ (то есть место паломничества). Термин *кадамджой* (вариант *кадамгах*), относящийся к местам, где оставил свой след тот или иной мусульманский святой (главным образом ‘Али — наиболее популярный персонаж центральноазиатской агиографии), применим и к почитаемым деревьям. Более того, существовало поверье, что большие деревья вырастают лишь в тех местах, куда ступила нога святого человека²².

В объяснение связи дерева / деревьев, растущего / растущих на *мазаре*, с личностью или деяниями почитаемого праведника приводятся довольно однотипные легенды. Их условно можно подразделить на несколько категорий. В отдельную группу можно выделить уже упомянутые выше *кадамджой*, то есть деревья, произросшие в местах, где ступала нога пророка или *вали* или были оставлены ими иные следы (отметки от прикосновений рук, лба при совершении земных поклонов при молитве и т. п.). Происхождение деревьев на ряде *мазаров* объясняется тем, что они были посажены праведником. Озеленение в целом, в особенности посадка деревьев на *мазарах*, всегда считалось богоугодным делом и относилось к поступкам категории *саваб*²³. Любопытную информацию по этому поводу, полученную в ходе беседы

с Мамад Замуном Нагзибековым из селения Поршнево в 1927 г., приводит И. И. Зарубин: «К старости мой дед сделался большим любителем *мазаров*. Его занятием было ходить летом с музыкой по *мазарам* и устраивать около *мазаров* сады, цветники, каскады и сажать цветочную рассаду. Мой дед Карам-Али-шо не был грамотным, поэтому он не был очень привержен к молитвам; его почитание *мазаров* выражалось в том, что он занимался их благоустройством: садами и садиками, цветниками и лужайками»²⁴. Жизнеописания мусульманских праведников изобилуют легендами о сотворении ими всевозможных чудес, в результате которых появлялись деревья, обретшие статус почитаемых объектов. Наиболее популярный сюжет подобных легенд сводится к тому, что *вали* или пророк воткнул в землю свой посох (в некоторых вариантах разломил его на несколько кусков и воткнул их все), который чудесным образом пророс и превратился в дерево²⁵. Так, одним из объектов паломничества на популярном *мазаре* Баха'ад-Дина Накшбанда близ Бухары является огромный ствол тутового дерева, лежащий на невысоком каменном постаменте на северном берегу *хауза*. Согласно одной из легенд, это посох знаменитого деятеля суфизма, воткнутый им в землю и выросший до размеров гигантского дерева²⁶. Паломники, совершив вокруг него круговые обходы против часовой стрелки (*таваф*), каждый раз подлезая под одну из громадных ветвей, потирают дерево ладонями и обтирают ими лицо, привязывают лоскуты ткани и оставляют мелкие деньги²⁷.

Если дерево произрастает на *мазаре*, на котором имеется могила почитаемого святого, то оно обретает сакральный статус уже в силу самого факта нахождения близ останков праведника, получив исходящую от него *бараку* благодаря непосредственному контакту, равно как и все остальные предметы, присутствующие на объекте паломничества. В случаях же когда почитаемый мусульманский персонаж наследовал культ священного дерева, было необходимо придать объекту природы новое осмысление в русле исламской религии. Если при дереве нет могилы, то часто говорят, что святой живет в самом дереве²⁸. В ряде случаев сакральный статус почитаемого дерева объясняется тем, что в него

ушел в *гайб*²⁹ мусульманский праведник. Как вариант подобного представления среди населения Центральной Азии популярны легенды о том, что святой укрылся в дереве, спасаясь от преследования врагов. Одно из подобных преданий приводит В. Н. Басилов. Некогда пророк Закарийя спасался бегством от «неверных» и спрятался в дереве, которое по его приказу расщепилось, а затем закрылось. Но веревочка от рубашки торчала наружу, и сорока, с криком дергавшая за тесьму, обратила на нее внимание преследователей. «Неверные» отсекали вершину, стали распиливать дерево вдоль, и зубья пилы врезались в голову пророка³⁰.

Порой имеет место персонификация природного объекта и растворение личности почитаемого персонажа. Так, И. Гольдциер приводит описание старого оливкового дерева на одной из улиц в Дамаске, к которому население имеет обыкновение совершать паломничество, именуется это дерево Ситти Зейтун (букв. «святая женщина Зейтун»). Здесь лингвистически-исторический процесс создал святыню. Оливковое дерево превратилось в личность, в «богиню» оливкового дерева, священное дерево стало индивидуумом, *зейтун* (букв. «оливки», «оливковое дерево») стало Зейтун³¹. Примеры подобного явления наблюдаются и в Центральной Азии. В частности, в обширный культовый комплекс Султан-Ваиса (за обликом которого скрывается известный мусульманский деятель Ваис ал-Карани) в Хорезме входит *мазар* Чинар-бобо. Согласно поверью, Султан-Ваис так ценил Чинар-бобо, что повелел: «Он должен быть сверху», — что объясняет, почему *мазар* Чинар-бобо расположен выше основной усыпальницы комплекса и почему паломникам следует идти сначала к нему. Фигура Чинар-бобо представляется весьма примечательной. Святой этот, в сущности, не имеет имени, ибо «чинар» означает дерево (платан) и абсолютно лишен каких бы то ни было биографических данных, как реальных, так и легендарных³². Практика свидетельствует: за такими безымянными святыми непременно скрывается какой-нибудь объект языческого почитания, в данном случае — дерево, культ которого еще в глубокой древности существовал в Хорезме. Особой сакральной силой — злой или доброй — наделялись шелковица, джида, боярышник,

гуджум, фруктовые деревья, а с распространением ислама этот культ потерял самостоятельность: священные деревья стали почитаться лишь в связи с каким-либо мусульманским святым и его *мазаром*. Поэтому, как указывал в своей работе Г. П. Снесарев, можно высказать предположение, что хорезмский Чинар-бобо не что иное, как антропоморфизация древнего растительного объекта поклонения³³.

Одним из ритуалов, связанных с культом *мазаров*, в основе почитания которых лежал и культ мусульманских «святых», и более древний культ деревьев, источников, камней и других объектов природы, является традиция оставления на местах паломничества votивных предметов или совершения приношений. Посетители *мазаров* обращаются к духу праведника в надежде получить исходящую от него благодать — *бараку* — с весьма разнообразными мольбами: о ниспослании здоровья, потомства, прежде всего сына-наследника, благополучия в доме, хорошего урожая и т. п. Имеется также целый ряд «специализированных» *мазаров*, посещение которых позволяет паломнику надеяться на избавление от конкретных недугов. Наиболее распространенным видом votивных предметов являются всевозможные лоскуты материи, ленты, обычно именуемые *латта* или *латтабанд*. Этими обрывками ткани увешаны многие деревья практически на всех *мазарах* Центральной Азии³⁴. Почитание деревьев, на которые в качестве приношений привязываются лоскуты материи, широко распространено по всему мусульманскому Востоку. Так, по словам И. Гольдциера, культ священных деревьев сохраняется в Аравии, Сирии и особенно Палестине. По представлениям бедуинов Северной Аравии, нанесение вреда подобным деревьям может грозить большими неприятностями, и серьезные несчастья могут обрушиться на голову человека, осмелившегося сорвать с них хотя бы одну ветку. Сами деревья обвешиваются тряпками и другими предметами, к ним совершают паломничество больные, которые приносят в жертву овцу или козу³⁵.

Привязывание votивных лоскутов ткани к дереву, прикосновения паломников к нему как атрибуту святилища не только является формальным знаком обета, но и представляет собой акт,

устанавливающий магический контакт между объектом культа и человеком. Часто, особенно в горных районах, *мазары* устраивались в местах, представлявших наибольшую опасность для путешественников. В таких случаях прося об удаче, «проходя или проезжая опасный участок пути, путник привязывал к *мазару*-дереву лоскут, оторванный от своей одежды»³⁶. Интересный музейный экспонат, демонстрирующий данную традицию, хранится в собрании МАЭ РАН под номером 4210-1. Он представляет собой небольшую (длина 20 см, наибольшая ширина 10 см) ветку, увешанную лоскутами различной материи. Ветка была взята Н. А. Кисляковым во время экспедиции с куста горного миндаля *бодом*, стоявшего особняком на скалах на правом берегу р. Хингоу между кишлаками Язганд и Чилдара. Этот куст почитался местным населением как *кадамджо*, но в то же время его называли и *гузаргох*. Последнее наименование может быть истолковано двояко: с одной стороны, как место, где какой-либо почитаемый персонаж сделал остановку на своем пути, а с другой — как желание благополучного прохода через это место всякому путнику, поскольку узкая тропа здесь пролегла над крутым обрывом, нависшим над рекой. Видимо, именно желание обрести помощь и заступничество святого в прохождении опасного участка пути побуждало проходящих мимо делать здесь «приношение» в виде лоскута материи, оторванного от одежды, и привязывать его к кусту³⁷. Колоритную картину появления почитаемых природных объектов рисует Ч. Валиханов: «Все необыкновенные явления природы считают за места священные, освященные пребыванием аулие (святого) <...> если животное имеет какую-нибудь особенность, то его называют аулие и почитают как выражение счастья. Дерево, одиноко растущее в степи, или уродливое растение с необыкновенно кривыми ветвями служат предметом поклонения. Каждый, проезжая, навязывает на это дерево куски от платья, тряпки, бросает чашки, монеты, приносит в жертву животных или же навязывает гриву лошадей»³⁸. Обычай обращаться к *мазарам* и оставлять на них votивные предметы был широко распространен и продолжает повсеместно практиковаться в Центральной Азии. Так, по свидетельствам исследователей, во многих кишлаках Ка-

ратегина и Дарваза «не только женщины, но и бездетные мужчины, когда проходили мимо *мазаров*, называвшихся *латтабандак* (обычно почитавшееся дерево, к ветвям которого привязывали лоскутки материи), отрывали от одежды лоскут и привязывали его к дереву, чтобы исполнилось их желание иметь ребенка»³⁹.

Почитание деревьев отнюдь не ограничивается лишь культом святых и связанной с ним традицией паломничества и поклонения. Культы природных сил и объектов природы, сформировавшиеся еще в доисторическую эпоху, отразили в себе богатый опыт общения с окружающим миром, накопленный многими поколениями и прочно вошедший как в повседневную жизнь, так и в традиционную обрядность. Реминисценции, связанные с культом растительности, прослеживаемые в Центральной Азии, весьма разнообразны и восходят к различным стадияльным этапам в истории этого явления. Почитание деревьев, отдельных их видов распространено повсюду в регионе, и с ним связано немало архаизмов. Многие непонятные явления, связанные с природой, растительным миром в целом и с деревьями в частности, облекались человеком в сакральную форму. Дерево-тотем, с которым человеческий коллектив считает себя связанным родством, дерево-фетиш, дерево-вместилище духов, душ и, наконец, атрибут божества — все это прослежено этнографами на широком материале разных народов мира, в том числе и Центральной Азии⁴⁰. Как и в других традициях, здесь прослеживается несколько ступеней в развитии культа деревьев. Если на первой дерево обладает всеми качествами разумного существа, на второй в него вселяется дух, то на третьей дерево предстает лишь одним из мест обитания духа⁴¹.

Как уже отмечалось выше, приход ислама не упразднил элементы древних представлений, но придал им новую идеологическую окраску, и они с успехом продолжили свое существование в рамках уже новой религии. Более того, любопытно отметить, что архаичные элементы, относящиеся, например, к шаманизму или анимизму, демонстрируют порой гораздо большую живучесть, чем сама «нормативная» религия. Так, О. А. Сухарева констатирует, что в период становления Советской власти в Средней Азии «реликты архаической идеологии играли еще заметную роль

в народной среде: их изживание шло медленнее по сравнению с официальным исламом»⁴². Во время беседы в 1927 г. с учащимися ура-тюбинских курсов переподготовки учителей «в большой группе людей, съехавшихся из разных районов Таджикистана, не нашлось ни одного, кто не разделял бы этого суеверия. Многие учителя заявили, что, верно, Аллаха нет, но духов видели они сами или их близкие»⁴³. Поиск детального ответа на вопрос о том, почему анимизм, вера в духов, оказывается более живучей, не входит в задачи данной работы и требует отдельного исследования. Среди множества вероятных причин исследователями выдвигается предположение о том, что подобные представления, будучи более архаичными, соответственно и более примитивны, а следовательно, понятны.

С подобными архаичными анимистическими взглядами связано, в частности, бытующее среди населения Центральной Азии представление о том, что дерево является местом обитания различного рода духов. При этом духи могут быть как безопасными для человека, так и злоторными. В первую очередь с деревом связан такой персонаж центральноазиатской мифологии, как *албасты*. По представлениям уратюбинских таджиков, *албасты* может показаться людям во всяком виде, но чаще всего она является в образе многогрудой женщины или женщины с длинными висящими грудями, длинными косами, которые она расчесывает гребнем, сидя где-нибудь под деревом или на берегу арыка, при этом обычно указывается, что она сидит под орехом. Именно в связи с *албасты* орех считался плохим деревом, под которым опасно долго оставаться, а особенно засыпать. Сходные поверья наблюдаются и в других районах. «Албасты представлялась сидящей в дупле орешины, распутившей свои черные волосы, свесившей длинные груди, которые она бросает в прохожего, после чего человек падает без чувств и тяжело заболевает»⁴⁴. Аналогичное представление в отношении *албасты* отмечено И. А. Кастанье у казахов⁴⁵, однако орех настолько не вяжется с образом жизни казахов, что это поверье скорее всего заимствовано ими у оседлого населения⁴⁶. Говоря об особенностях зловредного духа *лашкар*⁴⁷ тюркское население Ура-тюбинского района отмечает

его способность принимать вид различных животных и объектов, в том числе старого дерева, и делать испугавшегося человека душевнобольным⁴⁸. Еще одним примером представления о дереве как месте обитания злых духов служит описание обряда *саджок*⁴⁹, очевидцем которого в кишлаке Шахристан была О. А. Сухарева. Обряд совершался местной повитухой и знахаркой в отношении заболевшей женщины днем близ пересечения улицы тропинкой. После произнесения знахаркой молитвы с призывом к духам о помощи больная присела на корточки, а целительница начала с силой хлопать ее по спине, а потом и по голове обеими ладонями приговаривая «қоч, қоч!» (букв. «убирайся») и присвистывая (символизируя выход болезни). Затем она поочередно дернула больную за оба уха и, взяв горсть земли в свою руку, ударила ею по кистям рук и обеим ногам больной. Прodelывая данные манипуляции, знахарка произносила (по-узбекски) заклинания: «Уходи, уходи, взяв свою тяжесть, уходи, из сердца ее уходи, из костей ее уходи, из легких ее уходи. В степи уходи, в горы уходи. В *горные арчевые деревья* (курсив мой. — Н. Т.) уходи, в базарные ткани уходи, в равнинные камни уходи, в кричащего осла уходи»⁵⁰. Любопытно, что в данном случае обителью духов называется арча (можжевельник), одно из наиболее почитаемых деревьев Центральной Азии, впрочем, из приведенного текста заклинания нельзя сделать однозначный вывод о том, является ли указанное дерево местом пребывания болезнетворного духа или же оно выступает лишь в качестве отпугивающего средства. Во время шаманского призывания (*муноджот*), записанного со слов наследственной шаманки Кори Кулмурод Садриевой (род. в 1898 г.), после мусульманской молитвенной формулы (*басмалы*) целительница призывает на помощь своих покровителей: духов *пари, момо*, многочисленных святых (всего 118 персонажей). Среди почитаемых мусульманских персонажей (большая часть которых персонифицирована) встречается «святой, находящийся у орешины» и «святой, находящийся у джиды»⁵¹. Орешина и джида также считались деревьями, под которыми обитают духи. Здесь, возможно, имеются в виду находящиеся там могилы святых⁵².

В рассматриваемом контексте восприятия дерева как вместилища различных духов, а также места нахождения *бараки*, исходящей от мусульманских праведников, вызывают интерес зафиксированные у населения Центральной Азии представления о дереве как объекте, в котором может воплотиться (вселиться) душа умершего человека.

Как свидетельствует собираемый этнографами полевой материал, в середине XX в. народные представления о душе в связи с ослаблением религиозности были довольно неясны и представляли собой смесь официальных исламских воззрений и осколков различных домусульманских верований⁵³. За минувшее с той поры время положение не претерпело радикальных изменений. Как и у других народов Центральной Азии, таджики различают душу (*джон*) и дух (*рух*)⁵⁴. *Рух* или *мурги рух* (птица духа) — это показатель души (*нашонан джон*). Дух покидает тело умершего человека, как и спящего, вылетая из носа в виде комара или мухи. Он летит к небесному престолу (*арш*), где имеется дерево *дерахти дуни* (*туби*), на листьях которого написаны имена людей, находит свой лист и садится на него⁵⁵. Окончательная смерть наступает вслед за посещением двух ангелов-опрашивателей. Душа, выйдя из тела, поднимается вверх, в небо в виде ветерка, дыхания. Там она примешивается к облакам, дождевой воде, накапливающейся в них, и падает оттуда на землю, входя вместе с водой в какое-нибудь растение, в том числе и дерево. Самка животного съедает такое растение, в которое вошла душа, и рождает детеныша, в которого переходит и душа. Но вот настал момент, когда человек закалывает животное для своей пищи, и тогда душа, вместе со съедаемым мясом, входит в тело беременной женщины и становится душой рождающегося у нее ребенка. В подобных своих воплощениях душа может входить не только в объекты живой природы, животных, птиц и человека, но и, в виде тяжчайшего наказания, в камень. В последнем случае она там остается навсегда⁵⁶.

Наглядно представления о переселении души отражены одной из сказок, записанной М. С. Андреевым в Ягнобе⁵⁷. Согласно ей, волк съедает некую молодую девушку, которая перед смертью умоляет его съесть ее под тополем. Душа девушки вместе с про-

лившейся кровью входит в тополь. У ее соперницы, обманом ставшей вместо нее женою царя, родился ребенок. Царь приказывает распилить тополь на доски и сделать из них колыбель. Колыбель щиплет ночью ребенка. Мать, догадавшись, в чем дело, велит сжечь колыбель. Пришедшая за огнем ее соседка-старуха находит в пепле от сгоревшей колыбели камень (сердолик), в который превратилась душа девушки. Она относит его к себе, кладет в сундук и потом очень удивляется, когда ее маленький сынишка, открыв крышку сундука, находит в нем красавицу-девушку, которая восстанавливает правду и становится опять женой своего мужа⁵⁸. Примеры схожих сюжетов о переселении человеческой души в дерево широко представлены в центральноазиатском фольклоре, что, по всей вероятности, отражает универсальную идею изоморфизма растений и человека (божество или человек, вырастающие из растений, или прорастающие в виде растений, или превращающиеся в растения, возрождающиеся в них)⁵⁹.

По-видимому, на представлениях о возможности переселения человеческой души в дерево базируется и обычай вбивать на могиле у изголовья жерди-*хода*, который бытует по всему Каратегину, в бассейне р. Хингоу, а также в некоторых кишлаках Дарваза. Так, в кишлаке Тегирми для этого берут свежие ветки ивы и снимают с них кору в виде узора, так что они выглядят пестрыми. Считается, что если намогильные палки зазеленеют и превратятся в деревья, то это хорошо. В кишлаке Джафр в Среднем Каратегине помимо ивы берут и плодовые деревья и даже черенок винограда, втыкая его рядом с жердью. Если похороны были весной, то наступающим летом воткнутые палки и черенки поливают и стремятся, чтобы они зазеленели, а плодовые деревья цвели и плодоносили. В Самсолике на могиле высаживают тутовое деревце⁶⁰.

Почитание деревьев играет важную роль в центральноазиатской форме бытования ислама. Как указывал М. Элиаде, культура дерева как такового не бывает: за образом дерева всегда открывается какая-то духовная сущность⁶¹. В полной мере данное утверждение справедливо в отношении представлений населения Центральной Азии — сформировавшееся в домусульманскую эпоху восприятие дерева как места обитания духов с приходом

ислама вошло составной частью в традицию почитания пророков и мусульманских праведников, базирующуюся на концепции *барака* и возможности ее эманации в различных объектах, в том числе и дереве. Деревья как отражения духовных сущностей определенных божеств или душ предков служат посредниками или связующим звеном с религиозной сферой, и ассоциируются с культуральными убеждениями о небесах или загробной жизни. Они представляют собой ту форму природы, которая символизирует жизнь и сакральную непрерывность (целостность) духовного, космического и физического миров⁶².



Рис. 1. Мазар хазрата Данийара. На переднем плане почитаемое миндальное дерево с votивными лоскутами. Самарканд, Узбекистан. 2008 г. Здесь и далее фото автора



Рис. 2. Дерево-мазар близ кишлака Мазари-Шариф.
Таджикистан. 2008 г.



Рис. 3. Куст, увешанный вотивными лоскутами, на одной из могил
на кладбище при мазаре Ходжа Абдуллахи Сурхи.
Исфара, Таджикистан. 2008 г.



Рис. 4. Вотивные лоскуты на дереве при *мазаре* Ходжа Абдуллахи Сурхи, Исфара, Таджикистан. 2008 г.



Рис. 5. Остов почитаемого дерева на *мазаре*. Канибадам, Таджикистан. 2008 г.



Рис. 6. Дерево на *мазаре* (*остоне*) Шохи Тирандоз.
Тусён, Таджикистан.
2008 г.



Рис. 7. Дерево на *мазаре* (*остоне*) Ходжай Кухи Лал.
Горно-Бадахшанская автономная область, Таджикистан. 2008 г.



Рис. 8. Дерево на *мазар*е (*остоне*) Шох Комбари Офтоб.
Горно-Бадахшанская автономная область, Таджикистан. 2008 г.



Рис. 9. Чинары на *мазар*е
Чор-Чинар.
Ургут, Узбекистан. 2008 г.



Рис. 10. Вид на *кадам-джой хазрата* Али близ кишлака Мазари-Шариф. Таджикистан. 2008 г.



Рис. 11. Роща деревьев на *мазар*е Ходжаи Пандж. Пенджикентский район. Таджикистан.



Рис. 12. Дерево на *мазаре* Ходжа Аламбардор Вали.
Каратаг, Таджикистан.

¹ Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система. СПб., 2004. С. 377.

² Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 23.

³ Прозоров С. М. Указ. соч. С. 376–378.

⁴ Орлов В. В. Поклонение силам природы в магрибинском «народном исламе» (XVIII–XIX вв.) // Человек и природа в духовной культуре Востока. М., 2004. С. 223–224.

⁵ См., например, вышедшую в 1920 г. в Нью-Йорке работу С. М. Цвемера: *Zwemer S. M. The Influence of Animism on Islam: an Account of Popular Superstitions.*

⁶ Перенесение на ислам принципиально отличающегося от него христианского понимания «святости» (в его православной и католической версиях) не уместно. Мусульманские святые *шейхи* никакими специальными решениями и институтами не утверждаются, в исламе нет процедуры определения святости, нет исчерпывающих списков святых, официально признанных агиографических сочинений, дней почитания и ритуалов поминания и прославления святых и т. д. (см.: *Абашин С. Н., Бобровников О. В. Соблазны культа святых. Вместо предисловия // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе.* СПб., 2004. С. 7–15).

⁷ Гольдциер И. Культ святых в исламе. М., 1938. С. 24.

⁸ Там же. С. 25.

⁹ Бартольд В. В. Ислам. Пг., 1918. С. 69.

¹⁰ Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960. С. 32.

¹¹ Прозоров С. М. Указ. соч. С. 378.

¹² Гольдциер И. Указ. соч. С. 82.

¹³ Следует различать несколько категорий чудес: 1) *карама* (мн. ч. *караматы*), то есть сверхъестественные деяния, совершаемые мусульманскими праведниками (*вали*, мн. ч. *аулия*) и 2) *му'джиза* (мн. ч. *муджизаты*) — чудо, публично сотворенное пророками (*наби*, мн. ч. *анбийа*) в подтверждение своей пророческой миссии.

¹⁴ Эрнст К. Суфизм. М., 2002. С. 100.

¹⁵ Meri J. W. *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria.* Oxford, 2002. P. 103.

¹⁶ Более подробно о концепции *барака* см.: Терлецкий Н. С. К вопросу об определении понятия *барака* в контексте традиции поклонения и паломничества в исламе // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 92–98.

- ¹⁷ Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. С. 32.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Розенфельд А. З. Название «лянгар» в топонимике Таджикистана // Известия Всесоюзного географического общества. Т. 72, вып. 6, 1940. С. 861–864.
- ²⁰ Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. С. 33–34.
- ²¹ Бобринской А. А. Горцы верховьев Пянджа. Ваханцы и ишкашимцы. М., 1908. С. 108, 114.
- ²² Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. С. 33.
- ²³ Саваб (букв. «правильность, благоразумие») — категория, характеризующая правильные и верные поступки, помыслы или слова, в противоположность ошибочным (*хата*’).
- ²⁴ Зарубин И. И. Шугнанские тексты и словарь. М.; Л., 1960. С. 13.
- ²⁵ Там же. С. 81.
- ²⁶ Аверьянов Ю. А., Башарин П. В. Мазар Баха’ ад-Дина вчера и сегодня // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. 2. СПб., 2009. С. 312.
- ²⁷ Некрасова Е. Г. Архитектурный ансамбль Баха’ ад-Дин // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 304–305.
- ²⁸ Кисляков Н. А. Вотивные предметы горных таджиков (по коллекциям МАЭ) // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Л., 1970. С. 5. (Сборник МАЭ. Т. XXVI).
- ²⁹ Гайб представляет собой нечто сокровенное, непостижимую божественную тайну, знание, доступное только Богу.
- ³⁰ Басилов В. Н. О происхождении Туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма) // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 161. Данная легенда используется для объяснения происхождения обряда *закир* (*зыкыр*, *зикир* или *джахер*), совершающегося преимущественно для исцеления людей, которым навредили *джинны*. Как массовое явление исчез в 20–30-х годах XX в. (См. подробнее: Там же. С. 157–162). Участники радения, издавая утробные звуки «ö-ö», подражают стонам Закарийи и тем самым оплакивают его. Эта легенда, видимо приобретшая связь с радением из-за сходства имени пророка со словом *зикр*, показывает, что суфийское толкование *зикра* исчезло из народных представлений. Предание было зафиксировано В. Н. Басиловым у атинцев в разных районах их обитания, а также среди ёмудов Хорезма. Оно также распространено среди других народов Центральной Азии (см. например: Троицкая А. Л. Женский *зикр* в Старом Ташкенте // Сборник МАЭ. Т. VII. Л., 1927. С. 183).

³¹ Гольдциер И. Указ. соч. С. 82.

³² Согласно противоречивым сведениям, Чинар-бобо был не то духовным наставником Султан-Ваиса, не то *муадзином* в мечети, не то цирюльником.

³³ Снесарев Г. П. Указ. соч. С. 84.

³⁴ Следует отметить, что *латта* привязываются также на возводимые на *мазарах туги*, специальные сооружения в виде шестов с навершием и полотнищем ткани. Однако *туги* в настоящее время встречаются крайне редко (более подробно о символизме и функциях *туга* см.: Терлецкий Н. С. Некоторые древние атрибуты мусульманских мест паломничества и поклонения // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. 2. СПб., 2009. С. 112–149).

³⁵ Гольдциер И. Указ. соч. С. 80–81.

³⁶ Кисляков Н. А. О некоторых древних повериях таджиков долины реки Хингоу. М., 1960. С. 115.

³⁷ Он же. Вотивные предметы горных таджиков. С. 9.

³⁸ Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений. Т. 3. Алма-Ата, 1985. С. 245.

³⁹ Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3 / Под ред. Н. А. Кислякова и А. К. Писарчик. Душанбе, 1976. С. 59.

⁴⁰ Снесарев Г. П. Указ. соч. С. 196.

⁴¹ Вейденбаум Е. Священные рощи и деревья у кавказских народов // Известия Кавказского отдела Императорского Русского Географического общества. Т. V, № 3. 1878. С. 158–161.

⁴² Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 10.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же. С. 30.

⁴⁵ Кастанье И. Из области киргизских верований // Вестник Оренбургского учебного округа. 1912, №3. С. 19.

⁴⁶ Сухарева О. А. Пережитки демонологии. С. 88.

⁴⁷ У равнинных таджиков ясного понимания термина *лашкар* как духов-помощников, которых дает шаману избравший его дух, наблюдаемого у туркмен и хорезмских узбеков, не сохранилось. Порой имелось представление, что *лашкары* — это особый вид духов. (См.: Там же. С. 54–55).

⁴⁸ Гаврилов М. Ф. Материалы по этнографии «тюрок» Уратюбинского района // Труды САГУ. Серия II, вып. 2. Ташкент, 1929. С. 29.

⁴⁹ Этимология термина *садкок* неясна, но по придававшемуся ему значению он не отличался от обряда *алас* или обряда магического «встряхивания» (*шипондан*). Обряд относился к тем ритуалам, которые, как и собственно камлание, были рассчитаны на помощь духов-покровителей, но не требовали от шамана (шаманки) состояния экстаза, и поэтому могли совершаться любым лицом, за которым признавалось покровительство духов. Обряд *садкок* совершался как в комплексе с камланием, завершая последнее, так и как особый обряд и проводился или на перекрестке, или на берегу арыка. В первом случае болезнь должна разойтись на четыре стороны, во втором — утечь вместе с водой (см.: *Сухарева О. А.* Пережитки демонологии. С. 71).

⁵⁰ Цит. по: Там же. С. 72.

⁵¹ Цит. по: *Муродов О.* Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 102. Буквально данный призыв содержит следующие слова: «Именем святого, находящегося у орешины, прошу вашей помощи! Именем святого почитаемой джиды прошу вашей помощи!».

⁵² Там же. С. 121.

⁵³ Таджики Каратегина и Дарваза. С. 121.

⁵⁴ В отношении духа часто используется форма арабского множественного числа от *рух* — *арвах*.

⁵⁵ Таджики Каратегина и Дарваза. С. 121.

⁵⁶ Некоторые исследователи выдвигают предположение, что с подобной возможностью воплощения души в камень отчасти связано почитание камней на *мазарах*, которым приносят жертвы и перед которыми зажигают светильники (*Андреев М. С.* Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Вып. 1. Сталинабад, 1953. С. 204).

⁵⁷ По мнению исследователя, сюжет данной сказки может встречаться и в других регионах Центральной Азии (см.: Там же).

⁵⁸ Там же. С. 203–204.

⁵⁹ *Топоров В. Н.* Растения // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 368.

⁶⁰ Таджики Каратегина и Дарваза. С. 150–151 (см. также иллюстрации).

⁶¹ *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 2000. С. 196.

⁶² *Frese P. R., Gray S. J. M.* Trees. Encyclopedia of Religion / Ed. M. Eliade. Vol. 15. N.Y., 1995. P. 26–27.

Р. Р. Рахимов

НИХОЛИ 'УМР: ДЕРЕВО В МИФОРИТУАЛЬНОЙ СИМВОЛИКЕ ТАДЖИКОВ

Разбираемый сюжет — место и значение дерева в мифоритуальной традиции таджиков, традиционно обладающих устойчивым самосознанием оседло-земледельческого населения Центральной Азии. Обращение к этой теме показывает, что при всей важности достигнутого в изучении проявлений почтительного отношения к дереву в культуре изучаемого народа исследовательский интерес к проблеме в целом не слишком велик. О существовании самостоятельных исследований по данной теме говорить не приходится. В 1927 и в 1963 гг. Е. М. Пещеревой были опубликованы две статьи, в которых описан бытовавший в селениях долины Исфары обычай, напоминающий церемонию ношения европейцами весной Майского дерева¹. Ряд характерных деталей сакрализации дерева у узбеков Хорезма нашел отражение в монографии Г. П. Снесарева². Н. Г. Борозна обратила внимание на амулеты-украшения населения Центральной Азии, сделанные из дерева³. В статье А. К. Писарчик рассмотрены реликты культуры ивы у таджиков⁴. Практика почитания деревьев, в основном карагача (считается, что карагач соответствует вязу или бересту) и тутовника-шелковицы, входящих в комплекс святыни Ходжи⁵ Барора в окрестностях г. Маргелана (Ферганская долина), рассмотрена О. В. Горшуновой⁶. В последнее время интерес к этой теме проявляет Н. С. Терлецкий⁷. К сюжету об отношении к дереву у таджиков обращался также автор этих строк⁸. Отдельные мимоходом сделанные замечания по культу дерева разбросаны в многочисленных работах по центральноазиатской тематике. Как видно, результаты, полученные в области изучения культуры дерева у оседлого населения Центральной Азии, весьма скромны. Между тем исследование этой темы в аспекте места и символических значений дерева в общей системе природных ритуальных объектов может заполнить на лакуны в наших сведениях о традиционных

религиозно-мировоззренческих представлениях создателей культуры.

Отношение таджиков к дереву — тема большая, и разговор по этому поводу может быть долгим. В предлагаемой статье, источником для которой служат в основном собственные полевые материалы автора, с разной степенью полноты рассматривается кристаллизация в сакральных традициях изучаемого народа места и значения платанового (тадж./перс. *чинор*), тутового (*тут*) и можжевельного (*бурс / арча*) деревьев. Бегло будет сказано также о некоторых чертах дерева *сада* (тюрк. *карагач*). Представляется, что избранный угол зрения позволяет лучше почувствовать сакральную насыщенность интересующих нас «зеленых объектов». Для решения поставленной задачи избран путь, который, как и в предыдущих публикациях автора, ведет в таджикское селение Симигандж в долине реки Каферниган, в 30–35 километрах к востоку от столицы Республики Таджикистан Душанбе. Разница состоит в относительно большем объеме привлекаемого фактического материала.

Симигандж по меркам предгорья довольно крупное селение. Оно насчитывает около четырех тысяч жителей. На территории или в окрестностях селения располагается с десяток *мазаров* — мест паломничества и поклонения. Основные объекты *зийарата* («поклонения») — платан, тутовник-шелковица и дерево из породы можжевельных, называемое здесь (вместо *бурс* или *арча* в общетаджикской лексике) *савр* (лит. *сарв*, букв. «кипарис»). В одном случае, как, например, на ритуальном объекте Чишми назарханди («Источник назарханди»), культ «зеленых объектов» дополняется источником. В окрестных местах селения, наряду с платаном и тутовником или в сочетании с другими дикорастущими деревьями, почитается также *савда* (лит. *сада*), представляющее разновидность вяза.

Интересно, как в Симигандже платан в сочетании с другими объектами культа формирует устойчивые сакральные пары. На святом месте Чилтан / Чилтани пок («Сорок праведных душ») это бесплодное дерево выступает в паре с высохшим и свалившимся тутовником, сохраняя роль центрального объекта культа

в проведении под ним религиозно-обрядовых церемоний. Эту пару условно можно обозначить как «платановое дерево — (свалившееся) туговое дерево». Остальные три пары следующие: «можжевельник — платан» (*мазар* Биби Савр), «источник — платановое дерево» (ритуальный объект Чишмайи назарханди) и «мечеть / святое захоронение — платан». Мы видим, что платан (*чинор*) фигурирует во всех четырех местах паломничества и поклонения. Но если на Чилтанах он основной ритуальный объект для проведения традиционных женских обрядов *мушкилкушо*, букв. «развязывание (узлов) трудностей» (об этом ниже), в остальных трех это дерево является неким сопутствующим элементом, напрямую не включенным в обрядовую практику. Поэтому в парах, которые следуют после Чилтанов, он занимает вторые позиции, уступая первые места соответственно можжевельнику, источнику и мечети / святому захоронению.

Выражение *святое захоронение* означает место упокоения якобы суфийского шейха Не‘матулло, по преданию, родственника известного представителя исламского мистицизма *мавлано* Йа‘куба Чархи (ум. в 1441), чья священная могила находится в пригороде Душанбе на некотором расстоянии от дороги, одна из ответвлений которой (у райцентра Вахдат) ведет, в частности, в Симигандж. По преданию, могила шейха Не‘матулло находится под *михрабом* мечети, которая соседствует с платановым деревом. Наверное, поэтому ритуальный объект в среде местного населения называется то *мазор*, то *мачит* (лит. *масджид* — мечеть)⁹. Возникает ощущение, что шейх Не‘матулло после смерти был похоронен под «сенью» существующего и поныне платана, на этом месте затем была построена мечеть с *михрабом*, основание которого, по рассказам, проходит на уровне груди преданного земле святого Не‘матулло.

О почитании местным населением платана свидетельствуют также данные литературы. Так, таджикскими исследователями установлено, что святилище Ходжа Дари Дукон, находящееся к северо-востоку от Симиганджа на высоте трех тысяч метров над уровнем моря, представляет комплекс, в который входит группа ключей, дерево *туг*¹⁰ и платановые деревья. Совершенно

естественно, что такое отношение к платану возбуждает интерес, ориентируя на попытку выяснения мотивов его сакрализации.

1. «Дед Платан»

Разговор об отношении к деревьям в Симигандже отнюдь не означает, что мы сконцентрированы на интеллектуальной индивидуальности одного лишь этого селения. При близком рассмотрении оказывается, что сакрализация, например, платана характерна для многих мест Центральной Азии — не только горных и предгорных, но и равнинных районов древней оседло-земледельческой культуры, где это дерево встречается на многих *мазарах*. Позволим себе привести несколько примеров.

Густая тень платана наряду с тутовником и карагачем покрывает могилы *шахидон* (насилъственно убиенных) в селении Кипчок, находящемся там же в долине р. Каферниган. В Гиссарской долине, куда несет свои воды Каферниган, это дерево является частью комплексов святого 'Абдаррахмана, известного также как *ходжа* 'Аламбардор («святой знаменосец») в селении Патту (Гиссарский район), а также святого захоронения упоминавшегося выше *мавлано* Йа'куба Чархи. В долине реки Сурхоб исполинские чинары возвышаются над почитаемыми родником и каменной глыбой (*мазар* Чишми Кози в одноименном селении Кози). Переместившись в Хатлонскую область, мы увидим, что священные чинары представлены в предместье поселка Балджуван (по преданию, захоронение Не'матуллохи Зароби — якобы троюродного брата пророка Мухаммада). Такие же исполинские, как в названном выше селении Кози, платаны являются объектами почитания в поселке Муминабад (святое место, эпоним которого Бобо Са'ид) и на территории этого района (место паломничества и поклонения Шохи хомуш — «Безмолвный царь»). Священное дерево *чинор* зафиксировано нами и в г. Кулябе. Если мы мысленно удалимся на север в Зеравшанскую долину, то увидим, что группа огромных чинар растет по углам *хауза*-пруда во дворе архитектурно-мемориального комплекса мусульманского святого 'Абди Дарун в Самарканде. На Зеравшане платаны в святых местах отмечены нами в Пенджикенте и на территории Пенджи-

кентского района, например громадный почитаемый экземпляр в селении Ёри. В поселке городского типа Ургуте (в 30 километрах к юго-востоку от Самарканда) название места паломничества и поклонения напрямую связано с именем сакрального платана Чор чинор («Четыре чинары»). Это не единственный пример такого рода. Нечто подобное отмечено таджикским исследователем Х. Камолом в селении Ошоба (Аштский район, таджикская часть Ферганской долины). По данным этого автора, там существует *мазар*, именуемый бобо Чинор¹¹. Это имя в буквальном переводе означает «дед Платан». Забегая вперед, отметим, что это имя привлекает к себе внимание по двум причинам. Во-первых, тем, что платановое дерево представляется одушевленной сущностью, и, во-вторых, оно — из разряда деревьев *мужского пола*. С него мы и начинаем изложение материала. Оговорим, что относительно *мазаров* Симиганджа кое-что предстоит еще уточнить.

Изложенные примеры показывают, что почитание платанового дерева распространено не только среди жителей долины Каферниган, ему поклоняются также в других оседло-земледельческих районах. В этом смысле специфика религиозности долины Кафернигана не является маргинальной. Дело, однако, в том, что почти везде в центральноазиатских городах или в урбанизированных центрах проявления почитания этого дерева остаются «в тени» благоговейного отношения к склепам или, часто, помпезным архитектурно-мемориальным комплексам, ассоциирующимся с именами мусульманских *хазратов*, является лишь неким элементом, сопутствующим почитанию их священных могил. Примером тому может служить отношение к платанам во дворе уже названного места паломничества и поклонения ‘Абди Дарун в Самарканде. Феномен Симиганджа в том, что здесь не только платан, но и тутовник, а также можжевельник (*савр*) замечательным образом выступают избранными объектами трепетного отношения верующих. В этом селении, за исключением *мазара* шейха Не‘магулло, где дух мусульманского святого ныне доминирует над платаном, основными культовыми объектами являются деревья. Представляется, что это не только феномен большого значения, но и большая загадка. Принято считать, что народы региона в центре Ев-

разии следуют принципам учения пророка Мухаммада с VIII в. За это время в крупнейших центрах цивилизации Центральной Азии, да не только в них, под вывеской ислама появилось бесчисленное множество памятников монументального культового зодчества. Что касается Симиганджа, казалось бы, находящегося в трех десятках километров от столицы государства, то оно продолжает оставаться во власти преимущественно доисламских образов, символов и ритуалов. Конечно, все это вызывает исследовательский интерес, хотя, очевидно, что решение этой проблемы представляет трудную задачу, если иметь в виду осмысление мотивов сакрализации того или иного дерева в традиционной обрядности, связанной с паломнической практикой. Представляется, что попытка высвечивания специфики Симиганджа в концепции дерева, как это проявляется в мифоритуальной традиции местного населения, позволит в определенной степени приблизиться к пониманию общетаджикских представлений и поверий в целом.

Мы видим, что в концепциях сакральности симиганджцев платану отводится особое место. Поскольку это дерево является центром священного места Чилтани пок, говоря о мифоритуальной традиции местного населения, автор концентрирует внимание в первую очередь на этом *мазаре*. Второй план изложения — соседствующее с Чилтанами святое место Биби Савр, где основным объектом культа является дерево, именуемое местным населением *савр* («кипарис»). Избранный путь призван показать, как элементы доисламских культов и обрядов уживаются с книжным (кораническим) исламом, который таджики исповедуют на протяжении двенадцати столетий.

Сначала о богомольном месте Чилтани пок. Выражение *богомольное место* в данном случае может быть истолковано таким образом, что в обрядовой практике паломники молятся Богу посредством поклонения дереву, как зороастрийцы молились Богу своей религии посредством огня. Сказать иначе, платан (или другое почитаемое дерево) несет на себе печать функции, которую некогда выполнял священный огонь у зороастрийцев. Вряд ли случаен тот факт, что упоминавшийся выше почитаемый чинар в среде северных таджиков величается «дед Платан». Привлека-

тельность этого имени в том, что платан предстает ритуально чистой сущностью.

Надо сказать о названии ритуального объекта «Сорок праведных душ». Имя Чилтани пок, соответствующее этому священному месту, связано с популярной легендой, повествующей о сорока праведных мужах (*чил тан*). Бывает, что героями этих рассказов выступают сорок праведных девушек (*чил духтарон*). Независимо от этого фабула повествований в целом едина. Обычно, уходя от преследования *кафиров* (инаковерующих, противостоящих исламу или не следующих его нормам и принципам), праведные чудесным образом растворяются в горной скале как духи или уходят в пещеру, которая неожиданно открывается перед ними как пробоина в стене. Волшебные объекты спасения *чилтанов* / *чил-духтарон* варьируются. Они зависят от зримых объектов природы или от ландшафта местности. Наиболее часто это недоступная горная вершина, которая «забирает» в свою твердь защитников ислама, либо они превращаются в «антропоморфную» скалу. Также часто они навсегда уходят в лоно земли или находят убежище в дупле дерева.

Сказание жителей Симиганджа повествует, что праведные *чилтаны*, гонимые *кафирами*, спаслись, найдя волей Всевышнего Бога убежище в дупле платанового дерева. Когда праведники, над жизнью которых нависла угроза смерти, бежали, куда глаза глядят, неожиданно перед ними как из-под земли появился платан с отверстием в стволе. В мгновение ока отверстие приняло форму лаза. Один из героев заглянул туда и обнаружил за лазом огромное пустое пространство. Не теряя времени, праведники, находящиеся в шаге от смерти, забрались в лаз в теле платана и скрылись, оставив врагов ислама (*мунафикин*) в недоумении. С тех мифических времен жители Симиганджа к платану относятся как к священному дереву спасения.

Перед нами замечательный образ платана: он, как и *бобо Чинор* («дед Платан»), в приложении к эпониму ритуального объекта — одушевленная (персонифицированная) сущность и к тому же спаситель *чилтанов*, казалось бы, обреченных на смерть. Благодаря этим представлениям «дед Платан» становится деревом спасения

(избавления от невзгод) в традиционной обрядовой практике развязывания узлов трудностей (*мушкилкушо*)¹². Следует отметить, что в мифе о спасающем платане не все является продуктом воображения его создателей, в нем присутствует и кое-что от самой действительности. В Центральной Азии платан — обыкновенно гигантское дерево с мощным стволом. Бывает, что дупло в стволе этого дерева представляет собой весьма просторное место. Примеры нередки. Один из них относится к уже знакомому читателю *мазару* Чор чинор (Четыре платана) в Ургуте. Название данного ритуального объекта связано с четырьмя платанами, хотя в действительности на территории этого чудесного платанового парка их, может быть, несколько десятков. По рассказам, в досоветский период дупло одного из них служило помещением для *мактаби кухня* — начальной школы грамоты в общеиранской исламской традиции. В 2009 г. автору с участниками Центральноазиатской этнографической экспедиции МАЭ РАН приходилось наблюдать, как в маленький узкий лаз у основания ствола дерева один за другим входила группа экскурсантов числом примерно 15–20 человек. Это неудивительно, так как данное дерево — один из тех платанов на территории этого чудесного сада, окружность которых достигает 16 метров. В 2011 г. во время полевых исследований в горной долине Сари Хосор (Балджуванский район Хатлонской области) местные жители рассказали нам о платане на частном садово-земельном участке в Дашти Джуме. Как и в Ургуте, когда его дупло служило помещением школы. В настоящее время хозяином садово-земельного участка оно используется под гараж автомобиля марки «УАЗ». Приходилось слышать и рассказы о дупле в стволе культового платана в Сайробе (юг Республики Узбекистан). В первые десятилетия существования советской власти обширное пустое пространство в его стволе служило якобы помещением местного *джамата* (сельского совета). Сравнительно недавно в российских СМИ сообщалось, что в одном из северных районов Таджикистана в дупле платана открыт музей. Репутация чинары как священного дерева определила назначение пещеры в его кроне для практиковавшейся 40-дневной ритуальной концентрации сознания на богопоминании благочестивыми мусульмана-

ми. Дупло платана, используемое человеком как помещение, — наглядное свидетельство величия и мощи этого дерева, объема его ствола и, конечно, прочности корневой системы. Совершенно очевидно, что рождение в легендах образа платана как дерева спасения во многом основано на его реальных особенностях.

Осознание представлений о платане как о чудесном спасителе *чилтанов* приходит, когда этнограф становится наблюдателем традиционного ритуала *мушкилкушо* с целью избавления от болезни, поскольку считается, что платан спасения приносит исцеление больным. Вообще говоря, к *мушкилкушо* обычно прибегают для исцеления больных, а также для решения проблем чадородия, в особенности для рождения мальчиков, устранения «черной полосы», упрочения (это уже специфика нашего времени) семейных уз и т. п. В некоторых районах к югу от Гиссарского хребта этот обряд чаще всего проводится под платаном или можжевельником, в то время как, например, на Зеравшане он устраивается дома. Один из элементов обряда — продолжительное чтение молитв и заклинаний. Его предвщает чтение первой *суры*, за которой следуют другие молитвы, преимущественно в форме заклинаний. Они могут содержать обращение к Создателю, всем небесным силам, пророку, душам исламских святых и праведников, в том числе суфийским шейхам, святым Момо Хавво (библ. Ева), Халиче¹³ и Фатиме-Зухре¹⁴ с просьбой оказать покровительство больным (разумеется, если целью обряда является избавление от болезни), дать ему исцеление, долгую, счастливую и обеспеченную всевозможными благами жизнь. В сценарии обряда — целование магического дерева, смазывание участниками лица пылью с поверхности его ствола и другие действия. Большое значение придается *тавофу* — совершению ритуализированных (медленных и безмолвных) круговых движений участников вокруг сакрального дерева (*тавоф*, как и в случае с традиционным обведением молодоженов вокруг благословенного огня совершается троекратно против часовой стрелки). Известно, что в форме арабского *таваф* это слово употребляется для обозначения ритуала хождения вокруг Ка'бы в центре главной мечети Мекки во время паломничества верующих мусульман в главную святыню ислама. Известна

также практика ритуальных обходов вокруг культовых зданий во время празднования Пасхи в православии. *Мушкилкушо* завершается вкушением ритуальных блюд, за которым опять следуют молитвы, представляющие собой магические сентенции. В целом обряд дает ощущение стремления исполнителей установить некую связь между деревом и больным, так сказать, замкнуть воображаемую и воспринимающую душу дерева на помощь ему.

Из беседы с *джорубкашем* (букв. «подметальщиком», так часто называются служители святых мест) *мазара* выяснилось, что по частоте выполнения знахарские обряды, связанные с ожиданием избавления от болезней взрослых родственников или детей, стоят в одном ряду с теми, целью которых является упрочение семейных уз, когда есть признаки распада супружеской жизни. Это свидетельствует о том, что у таджиков платан — чудесное дерево, как у христиан, милосердия¹⁵ и спасения в мифе — снискал славу дерева *мушкилкушо*, то есть ключа к разрешению неразрешимого в обрядовой практике таджиков. Одна из сторон *мушкилкушо*, в основе которой *нийат* («ожидание», «желание», «намерение», «обет») упрочения супружеских отношений, по рассказам, связана с тем, что часто два ствола мощной и долговечной чинары растут из одного корня, символизируя вечное единство. Все это вполне поясняет «материализацию» образов платана в обрядовой символике.

В контексте отношения к платану заслуживает упоминания и то, что у таджиков это дерево является символом свободного развития, твердости, устойчивости и неуязвимости. Благоговейное отношение паломниц к платановому дереву, которое легко растет и размножается, объясняется также его впечатляющим долголетием. Поэтому понятно, что тот или иной *нийат* в проведении *мушкилкушо* связывается с соответствующей характеристикой платана, который, похоже, выступает не только некой одушевленной сущностью, но и посредником, возносящим молитву нуждающегося к Богу.

Намек на посредническую миссию платана между человеком и небесными силами содержится в варианте легенды о кораническом персонаже Мусе (библ. Моисей), записанном нами там же в селении Симигандж. У Мусы якобы не было детей. Из-за

страха перед будущим, который все больше отбрасывал тень на его существование, он, плача, много лет молился кораническому Богу даровать ему детей. Но все было напрасно. Молитвы пророка не доходили до божественного престола, как будто его вера в Создателя давно покачнулась или он вообще отвернулся от Него. Потеряв надежду на милость к нему Бога, он в страшной скорби от Божьей кары обратился к Ибрахиму (библ. Авраам) с просьбой молиться за него, чтобы Бог дал отчаявшемуся пророку детей. В ответ он услышал от Ибрахима слова с налетом укора: «Какие у тебя причины на то, чтобы не молиться самому?». Муса сказал: «Уже много лет я денно и ночью молюсь Господу, не удерживая уст и прося Его о детях, но Он не принимает моих молитв, а дни мои бегут, годы жизни сокращаются». Это тронуло сердце Ибрахима и он обратил его к небу, прося Бога дать Мусе детей. Создатель мира услышал молитву Ибрахима, и дал Мусе не одного, а 40 детей. Муса был безмерно счастлив, и за милость к нему без устали молился Творцу. Но его радость оказалась недолгой. Едва дети выросли, на них напали *кафиры* и отрубили беззащитным детям головы. Тела сорока злодейски убиенных детей Мусы были преданы земле под деревьями *чинор* (ср. захоронение святого Не‘матулло под сенью платана) на месте, где ныне находится место поклонения, по данной версии рассказа, в память о сорока невинно убиенных детей Мусы. Платанов было одиннадцать. Они не сохранились. На некотором удалении от места, на которое указывает традиция, находится упоминавшийся выше платан, который является объектом культа и совершения паломниками под ним ритуальных действий *мушкилкушо*. Приведенный миф недвусмысленно намекает на то, что с платаном связано ожидание рождения детей. Наверное, поэтому, когда целью *мушкилкушо* является рождение детей, он проводится под этим деревом, для которого, как сказано выше, характерны легкость роста и размножения.

С платаном связаны и другие легенды. Священный платановый парк в Ургуте традицией связывается с именем, пожалуй, самого популярного святого в исламском мире ‘Абд ал-Кадира Гилани (1088–1166). По легенде, он наизусть читал весь Коран

каждую ночь, стоя на одной ноге, нужно полагать, под платановым деревом. А. Шimmel приводит данные источника, из которого явствует, что «в Синде насчитывалось около сотни больших деревьев, посвященных Гилани и называвшихся его именем. На каждом дереве имелся шест с флагом — во исполнение обета, данного в связи с несчастным случаем или болезнью»¹⁶. В электронных СМИ сообщается о предании, которое повествует о том, что в отдаленные времена в окрестности Ургута жила некая праведная девушка. Шла однажды она куда-то по безлюдной тропе, а навстречу идет пастух. Тот вопреки обычаям *шари'ата*, остановил ее и схватил за руку, Бог весть с какой целью. Отчаявшись, оскорбленная девушка мысленно обратилась к *туру* 'Абд ал-Кадиру Гилани, а он в это время находился в Багдаде и, готовясь к вечерней молитве, совершал ритуальное омовение. Чудотворец, услышав мольбу девушки, схватил кожаный тапок и кинул его через плечо. Тапок, пролетев сквозь огромное пространство, угодил пастуху в лоб, отчего он исчез, как будто провалился сквозь землю. Таким же образом исчезла и девушка. На месте, где все это происходило, вырос платан и забил из земли родник, который, по нашим сведениям, ассоциируется с именем Фатимы — дочери пророка Мухаммада и жены его двоюродного брата 'Али б. Аби Талиба. По утверждениям паломников, вода из этого источника исцеляет от множества разных недугов и облагораживает человеческие помыслы.

В числе свойств платана — его долговечность. Таджики считают, что, если платану больше ста лет, он становится объектом почитания. По рассказам, возраст культовых чинар на *мазарах* в Симигандже — несколько сот лет. На территории упоминавшейся выше святыни *мавлано* Йа'куба Чархи в пригороде Душанбе статусом сакральности наделен платан, который ассоциируется с именем великого средневекового поэта-мистика 'Абд ар-Рахмана Джамии (1414–1492). По одной из версий, платан посажен самим Джамии, по другой — он существовал еще за столетия до него, но великий мыслитель поклонялся этому раскидистому дереву, два ствола которого выросли из единого корня. В условиях Центральной Азии примеры подобного рода нередки. Некоторым из платана-

нов на уже знакомом читателю *мазаре* Чор Чинор (Ургут) свыше тысячи лет. На это указывают таблички, прикрепленные к нижней части их стволов. Тысячелетний рубеж давно преодолен также чинарами при усыпальнице Не‘матулло Зароби в предместье поселка Балджуван. Долговечность «деда Платана» также является обнадеживающим фактором в достижении цели избавления от недуга, какую преследует женский обряд (*мушкилкушо*).

Чинор также пользуется славой красивого дерева. Красота, помноженная на величавость и непоколебимость, более чем ясно открывает смыслы его сакрализации. Тот, кто хоть раз бывал в Центральной Азии, не мог не заметить, какой любовью пользуется там это дерево. Им можно любоваться не переставая. Поверхность его изысканно извилистых ответвлений, устремленных и вверх, и вширь, чиста и гладка, как будто отполирована рукою мастера; она точно слоновая кость. Не случайно во многих районах на Востоке длинные ряды платанов украшают улицы, проспекты и аллеи городов. О красоте чинары сказано в книге персоязычного автора XIII в. Дакики «Бахтийар-наме» («Книга о Бахтийаре»). Она написана в поучение царям «о вреде поспешных решений». Ее автор, говоря о красоте девушки, пишет, что падишаху «открылась совершенная красота, словно платан породнился со слоновой костью»¹⁷.

Отмеченные качества платана вполне поясняют, почему это дерево является атрибутом мест паломничества и поклонения не только в Симигандже, но и в других районах Центральной Азии. И везде мощный и независимый платан выступает олицетворением неподверженности разрушающему воздействию времени. По совокупности отмеченных образов, ни одно другое дерево на Востоке не может сравниться с платаном. Наверное, поэтому с ним связано много представлений и поверий, в основе которых — необходимость бережного отношения к этому элементу экосистемы. У таджиков существует представление, согласно которому, платан можно рубить лишь тогда, когда возникает острая необходимость для выполнения общественно мотивированных работ, в частности для строительства или ремонта культовых объектов, а также мостов и дамб. В прочих случаях к его вырубке традиция

относится неодобрительно. Имея в виду платан, к которому при-
мыкает *мазар* / мечеть шейха Не'матулло в Симигандже, мест-
ные старожилы рассказывали, что несколько лет назад один из
жителей селения, проходя мимо, вырезал обнажившийся корень
священного дерева, который был им использован как топливо.
После этого его молодая жена перестала рожать. Старики посовето-
вали ему зарезать барана, его кровью смазать раненный корень
дерева, а из мяса устроить жертвенное угощение для местных
жителей. Исполнение предписания стариков сработало: когда на-
ступило время, молодая хозяйка дома и семьи родила долгождан-
ного мальчика. Табу на использование сакральных деревьев не
по назначению относится не только к платану, но и к другим са-
кральным деревьям. В Симигандже часто можно видеть, как под
почитаемыми деревьями лежат горы свалившихся ветвей, веток
или то тут, то там валяются целые деревья, отжившие свой век, но
никто не позволяет себе собрать и использовать их как древесину
для нужд семьи.

В 2009 г. в самолете, летящем из Оренбурга в Душанбе, мои
соседи по салону рассказывали о случае «ненормативного» от-
ношения к платану. Несколько лет назад некий государственный
муж в Таджикистане решил вырубить платаны, которым покло-
нялись люди на территории района Рудаки, и построить на месте
мазара дачу. Был срублен первый платан. Из сваленного дерева
якобы начала сочиться кровь (очевидно, речь идет о жидкости
с углекислым газом, которую предположительно это дерево вы-
деляет, когда его рубят). Это не остановило насильников, которые
считали, что нет в этом ничего худого. Свалили второй — он тоже
источает кровь. Пока вандалы размышляли, стоит ли продолжать
рубить дальше, появились старики. Они настояли на том, чтобы
зависимые от государственного мужа люди прекратили насилие
над объектом культа. Умудренные жизненным опытом старики
объяснили им, что подобное отношение к священным деревьям
чревато последствиями для чиновника. Испугавшись, чиновник
распорядился купить (разумеется, за свои деньги) барана, чтобы
принести его в жертву духу погубленных деревьев. Бедное жи-
вотное зарезали, его кровью смазали места, по которым проходи-

ла пила, этой же кровью были смазаны и чинары, стоящие на корню. Мясо барана ушло на приготовление жертвенного угощения, которое сопровождалось чтением молитв. Кончилось все тем, что чиновник отказался от своих намерений построить на этом месте задуманную дачу. Как выяснилось, различные варианты подобных рассказов в среде местного населения имеют почти повсеместное распространение.

Интерес представляет тот факт, что на Чилтанах в Симигандже (это относится и к другим земледельческим районам Центральной Азии) почитание деревьев, в частности платана, отражает специфику в основном женской религиозности. В этом мы могли убедиться на примере проводимого под платаном *мушкилкушо*, который является сугубо женским обрядом. К подобным формам выражения религиозной активности мужчины, больше ориентированные на так сказать нормативный (книжный, доктринальный) ислам, относятся безразлично, чтобы не сказать отрицательно. В целом в ритуальной практике центральноазиатского оседлого населения такое отношение имеет место почти везде, неважно, выполняется ли *мушкилкушо* на *мазаре* или у устроителя дома.

В новое время наблюдаются случаи, когда исламское духовенство ограничивает проявления женщинами благоговейного отношения к деревьям на территории мусульманских святынь. Поэтому мы видим, что кое-где на проведение *мушкилкушо* на территории священного места установлен запрет. Запреты касаются не только *мушкилкушо*, все более ограниченными становятся и другие формы почитания деревьев и кустов. На упоминавшемся выше *мазаре* Йа'куба Чархи из-за существующего запрета обряд развязывания узлов трудностей проводится за пределами комплекса святыни. Вокруг почитаемой чинары устроено нечто похожее на суфу. Ее стенки облицованы кафельными плитами. Такое впечатление, что дерево вырастает из этой суфы. Подходя к ней, паломницы немного сгибаются, чтобы коснуться руками дерева и поклониться ему. Но из-за недоступности для целования «зеленого объекта» они целуют стенки суфы, касаются ее лбом, проводят руками сначала по ней, а потом по лицу. Дотянувшись руками до платана, они «смазывают» лицо пылью со ствола са-

крального дерева. У наблюдателя складывается впечатление, что суфа недавнего происхождения. Она была устроена, скорее, специально для того, чтобы женщины, для которых характерно особо трепетное отношение к деревьям, в данном случае к платану, были дистанцированы от дерева. Там, где ограничения на благоговейное отношение к дереву существуют, они обычно мотивируются тем, что его почитание противоречит нормам исламской обрядности. Такое представление, естественно, предполагает, что сакрализация дерева в религиозной практике и сакральной традиции происходит из доисламских обрядов и ритуалов. В Симигандже подобных запретов не наблюдается, что является свидетельством специфики отношения местных жителей к проявлениям женской религиозности. Таковы вкратце некоторые особенности отношения таджиков к платановому дереву: оно пронизано благоговейно-трепетным поклонением этому дереву. Интерес вызывает то, что существует некая взаимосвязь между палитрой его свойств и соответствующими многообразными целями, которые преследуют традиционные обряды *мушкилкушо*.

2. Тутовник от посоха

На Чилтанах есть еще один почитаемый объект — тутовник-шелковица (*тут*). Он находится в глубине священного места. Подходы к нему затруднены из-за разливающейся полноводной канавки и бугристой скользкой местности. Когда мы, сопровождаемые любопытствующими местными подростками, вошли через калитку на территорию ритуального объекта, *джорубкаш*, худощавый, в зеленом халате, опоясанный красным платком, узнав о цели, которая привела нас на Чилтан, быстрыми шагами направился в глубину сакрального пространства, очевидно, полагая, что мы последуем за ним. Мы, оглядываясь по сторонам, шли медленными шагами, *джорубкаш* тем временем ушел далеко вперед. Когда мы подошли к изгибу канавки, увидели фигуру *джорубкаша*. Он стоял как вкопанный, опираясь о посох, лицом к высохшему и свалившемуся массивному тутовому дереву. Нетрудно было догадаться, что он молится мертвому дереву. Предвидя наш вопрос, он поспешил пояснить: «Это *шохтут*¹⁸.

Ему было много-много десятков лет. Он был посажен одним из давнишних *джорубкашей мазара*, но дерево высохло и в конце концов рухнуло». — «Так, Вы молились дереву или за упокой души *джорубкаша* его посадившего?», — поинтересовался один из проводников этнографа. — «Да, и одному, и другому», — вяло ответил старик. Я воспользовался этим, чтобы спросить «подметальщика» о смысле молитвы тутовнику, хотя сознавал, что это противоречит этикету: на сельском Востоке люди при разговоре с посторонними проявляют определенную сдержанность. Ответ хранителя был уклончив: «Некоторые люди думают, что высушивание тутовника — нехороший знак. Поэтому приходится иногда обращаться к его *рухийа* (духу) с молитвой не причинять вреда людям». В этих словах *джорубкаша* недомолвки не было. Из них следовало, что мертвый тутовник, как, согласно повериям таджиков, и любая другая мертвечина, обладает неким, часто злым духом, который нужно задабривать молитвой. Говорить, что только к этому сводится смысл поклонения поваленному туту, наверное, было бы преждевременно. Вскоре это подтвердилось. Хранитель, говоря о смысле молитвы мертвой материи, ставшей добычей муравьев, говорил, что она означает и молитву за живые тутовники. Современному горожанину трудно представить себе подобную форму отправления культа. Однако во всех подобных примерах явственно ощущается своеобразие самой религии, которую исповедует местное население. Это своеобразие состоит в том, что верующий обращается к Богу с молитвой за живых посредством молитвы дереву. В этом случае дерево становится неким алтарем, который уносит молитву верующего в обитель праведных. Ожидания, которые связываются с обрядом *мушкилкушо*, вполне в этом убеждают.

Какими же символическими значениями наделено тутовое дерево? Выяснилось, что сам по себе тутовник становится объектом поклонения благодаря тому, что цветет позже всех деревьев, а ягоды на нем созревают раньше, чем плоды на других плодовых деревьях. В этом отношении тутовник — полная противоположность миндаля, который цветет первым среди деревьев, но плоды его созревают позже, чем на других деревьях. С тутовым деревом

не может сравниться ни одно другое дерево также по обилию плодов, которые созревают через каждые три-четыре дня. Это единственное дерево, ягодам которого присуща природная стерильность: пыль не пристает к ним, поэтому их едят немывтыми. В противном случае они теряют сверкающий цвет и превращаются в подобие каши. Изобилие ягод тута и присущая им природная чистота поясняют его символическое значение в обрядах, смыслом которого является природная и социальная фертильность, а также неподверженность болезням. С точки зрения темперамента (теории натур), обозначаемого арабским словом *мизадж* (тадж. разг. *миджоз*), свежие тутовые плоды обладают нейтральным свойством в том смысле, что их могут есть люди всех возрастов, не опасаясь возможных нежелательных последствий для организма. У таджиков существует поговорка, которая гласит: «*Тута хурди, оба хурди — бурди, зардалуя хурди, оба хурди — мурди*», что буквально значит: «(Если) поел тутовых плодов, (а после) пил воду, (считай) — ты выиграл (*бурди*), но (если) поел абрикосов, (а после) пил воду, (считай) — ты умер (*мурди*)». В этом, казалось бы, простом предостережении, носящем характер предписания, отражена концепция почтительного отношения к тутовому дереву. Она получает дополнительное подтверждение, если вспомнить, что вяленые тутовые ягоды обладают горячительным свойством. Отсюда и предписание традиционной народной медицины использовать их как средство лечения от простудных заболеваний или воспалительных процессов.

Согласно устоявшимся воззрениям, тутовое дерево, если оно растет даже на индивидуальном садово-земельном участке, принадлежит всем, поэтому его плодами вправе пользоваться каждый из соседской или другой группы. Взрослые люди, когда едят плоды тутовника, адресуют человеку, его посадившему (и вырастившему), благопожелания, говоря: «*Барака йобад*» («Пусть сопутствует ему Божья благодать»). Если дерево посажено человеком, которого уже нет в живых, говорят: «*Худо рахматаш кунад!*» («Бог да будет милостив к нему!»). Вырубать это дерево, когда возникает необходимость, также полагается с публичного согласия членов группы. Раньше существовала практика проведения особого об-

ряда с участием семи стариков, которые читали соответствующие случаю молитвы. Считалось предпочтительным, если кто-нибудь из приглашенных стариков сделает топором символическую зарубку в стволе вырубаемого дерева. Обряд завершался подачей к *дастархану* традиционного церемониального плова.

Тутовое дерево, говоря фигурально, кормит не только ягодами, но и листвой. Известно, что молодая листва этого дерева издревле служит основным кормом тутового шелкопряда, разведение которого традиционно играет большую роль в экономике Центральной Азии. Бесконечные ряды, как говорят таджики, *тути кал* (букв. «лысые тутовники») со срезанными у основания ветвями в длинных районах (обычно вдоль автомобильных дорог по соображениям легкости транспортировки срубленных ветвей) в апреле-мае — наглядный пример использования молодой листвы этого дерева для разведения шелкопряда. Сколько бы ветвей тутовника ни вырезали, он не погибает, наоборот, продолжает расти, вновь и вновь восстанавливая срезанные ветви. Благодаря этому тутовник, который периодически теряет и всякий раз, возрождаясь, восстанавливает листву, стал символом не только размножения, но и здоровья, неизменности, неуязвимости и добродетели. Из-за способности восстанавливать срезаемые до основания ветви тутовое дерево стало также символом мистического *сабра* («терпения»). В том смысле, что из года в год оно переживает историю мук и страданий, сопоставимых с теми, которые испытывал *хазрат* Айуб (библ. Иов) на протяжении долгих восемнадцати лет своей жизни.

Устный рассказ таджиков об Айубе в целом соответствует мусульманской книжной традиции¹⁹. Согласно мифу, Айуб был добродетельным, заботился о бедных и обездоленных. Если ему становилось известно, что где-то голодают десять человек из-за недостатка пищи, он отказывался от вкушения пищи, пока не накормит их досыта. Если ему говорили, что где-то десять деревней страдают от недостатка в одежде, он не надевал на себя одежду, прежде чем не обеспечит ею обездоленных. За благие дела Бог наградил его множеством благонравных детей и несметным материальным богатством. Но из-за козней кораническо-

го дьявола (Иблиса) он в одночасье лишился всего, что у него было — и детей, и богатства. Дети умерли от несчастного случая, стада овец поразила повальная смерть, а стада коров, как и тысячи верблюдов и табуны лошадей, погибли в пожаре. И всякий раз Айуб рассуждал так: «Бог дал, Бог и взял». *Сабр* («терпение») стал для него правилом существования. Несмотря на все потрясения, он не прекращал верить в Бога, и денно, и ночью находился в молитвенной позе. Но Бог подвергал его все новым испытаниям. Однажды во время молитвы «какая-то болезнь вошла ему в ногу». Ноги начали гноиться. В конце концов его тело с головы до ног покрылось гнойными язвами. И в этом случае он продолжал молиться. Дело дошло до того, что он оказался прикованным к постели, а в теле завелись черви. Друзья отвернулись от него, трое из четырех жен покинули его. Прошло восемнадцать лет. Из-за страха заражения, жители насильно выселили его за пределы селения. При нем остались только двое учеников, для родственников и друзей Айуб словно не существовал. Жители селения, куда больного перенесли завернутым в безворсный ковер, узнав о причине его выселения из родных мест, испугавшись заражения, стали настаивать на том, чтобы его отнесли в другое место. Так Айуба семь раз переносили из одного селения в другое. Нигде ему не давали приюта. Его унесли в безлюдное место и оставили в тени шалаша. Спустя несколько дней ученики, изможденные и находящиеся в состоянии бессилия от бесконечных переносов учителя, тоже покинули его. При нем осталась верная жена Рахма (значение этого имени — «Снисхождение»), которая ходила по окрестным селениям и нанималась к жителям на различные работы за еду для больного мужа. Люди рассуждали таким образом, что страдания Айуба — результат его грехов. Он обращался к Богу, прося избавить от напрасных разговоров. Однажды перед Рахмой в образе старика предстал Иблис и сказал: «Средство от болезни твоего мужа — свиное мясо и вино». Когда она сказала об этом мужу, тот воздел руки к небу, сказав: «Я терпел, покуда болезнь была в теле моем. Теперь она достигла сердца моего, более терпения нет».

В один из дней из тела Айуба на землю упали два червя. Он поднял их и уложил на прежнее место в своем теле, откуда они

сорвались. Твари укусили больного так сильно, что он подумал: «Такую боль я не испытывал на протяжении всех восемнадцати лет моей болезни». И в этом случае он терпел, считая это волей Бога. Терпение, проявленное святым Айубом, принесло ему награду, выразившуюся в избавлении от червей в гнойных язвах, покрывших его тело с головы до ног. Когда немного окрепший Айуб, следуя повелениям Джабраила (библ. Гавриил), начал подниматься сначала на правую ногу, а потом на левую, под его ногами из-под земли забили два источника чистой воды. Джабраил велел ему окунуться в родниковую воду и испить из родника. Айуб последовал предписаниям Джабраила. Когда на четырнадцатое число месяца святой вышел из воды, на его теле не было никаких язв. Святой был совершенно здоров, как будто никогда и не болел.

Приведенный рассказ поясняет, почему один из известнейших ритуальных объектов в Бухаре называется Чишми (лит. *чаимайи*) Айуб. Но об этом будет сказано в другом месте. Также в другом месте должен быть рассмотрен и сюжет о *сабре* — известной суфийской концепции, которая в разных вариантах излагается во многих притчах. На этих страницах коротко скажем об устной версии повествования об Айубе в том месте, где оно расходится с его изложением в книжной традиции (в «*Кисас ал-анбийя*»).

В указанном источнике об интересующем нас эпизоде практически ничего не сообщается. Согласно зафиксированному нами устному рассказу, однажды *хазрат* Айуб, тело которого было покрыто гнойными язвами и червями, насланными на него из-за козней злонамеренного Шайтана, сидел в тени дерева, поджав под себя ноги. Вдруг его взгляд остановился на черве. *Хазрат* схватил его и поместил на изгиб ноги, а тот сильно укусил его. Желая избавиться от него, он схватил тварь и швырнул на землю. Та отползла немного в сторону, и там забралась на тутовое дерево, в тени которого сидел святой Айуб. Едва забравшись на тутовник, червь принялся с невероятной жадностью поглощать его листья. Вскоре на дереве остались одни только голые ветки. Произошло чудо: спустя некоторое время червь превратился в комок материи. *Хазрат* Айуб достал его и принялся исследовать, пытаясь узнать

тайну образования этой материи. Оказалось, что это кокон, из которого можно вытягивать нить, не простую, а шелковую. Этот опыт стал человеку уроком: он научился использовать листву тутовника для вскармливания червей шелкопряда. С тех пор *хазрат* Айуб считается *пиром*-покровителем шелководства и шелкоткацкого производства. Его гений является олицетворением награды за *сабр* невероятных мук и страданий, которым он был подвергнут Богом. Смысл сакрализации тутового дерева состоит в том, что каждый год оно как бы повторяет страдания, которые с небывалой терпеливостью сносил Айуб. «Переживание» истории *хазрата* Айуба сделало это дерево символом *сабра*. Вспомним, как каждый год весной, после того как раскрываются почки на его ветках, они срезаются, так что остается практически только один ствол. Но дерево постепенно восстанавливает срезанные до основания ветви, а на следующий год его ожидает новое испытание. В этом смысле тутовник предстает перед нами неким символом терпения страданий, напоминающих муки и страдания, которые испытывал святой Айуб.

Когда разговор с хранителем о *хазрате* Айубе и тутовнике был закончен и мы начали медленными шагами удаляться от священного мертвого дерева, проводник сказал *джорубкашу*: «Молитесь тутовнику и за нас». И тут *джорубкаш* «открылся», сказав: «*Тут чизи азиз*» («Тутовник — священная материя»). И далее: «Он пускает корни и растет от посоха великих святых». При этих словах хранителя я вспомнил пассаж из рукописи статьи Ю. А. Аверьянова и П. В. Башарина, с которой познакомился накануне отъезда из Санкт-Петербурга²⁰. Рассказывая о комплексе усыпальницы Баха' ад-Дина, авторы отмечают, что во дворе незаметно снуют паломники. «Группа мужчин совершает поклонение огромному поваленному тутовому дереву, лежащему на невысоком каменном постаменте <...> Согласно местной легенде, это посох Баха' ад-Дина, воткнутый им в землю и выросший до размеров гигантского дерева»²¹. Посох, из которого вырастает дерево, — популярный мотив и в других традициях. Наиболее известен он в христианстве, где посох используется в качестве атрибута многих странствующих святых. Так, пальмовый посох является атри-

бутом св. Христофора. Этот сильный человек, чтобы сделать себе посох, выкорчевал пальму. «Когда он перенес через реку Христа, явившегося ему в обличье ребенка, Христос сказал ему: “Посади сей посох в землю, и он даст листья и плоды”». Когда это чудо совершилось, св. Христофор обратился в христианскую веру²².

Согласно другой легенде о тутовом дереве, которую приводят авторы статьи о *мазаре* Баха' ад-Дина, святой «вырвал это дерево одной рукой и бросил на край *хауза* (пруда, водоема. — Р. Р.), на месте, где оно росло, появился малый *хауз*, располагающийся недалеко от гробницы самого святого. Паломники, сделав три обхода против часовой стрелки, каждый раз подлезая под одну из громадных ветвей, после идут к противоположному концу, потирают дерево ладонями и обтирают ими лицо, затем повязывают на него лоскут ткани, оставляя мелкие деньги»²³. Авторы статьи приводят данные источников, из которых следует, что описанная процедура особенно часто применяется при болезнях спины. Больные отрезают и уносят с собой кусочки коры. Подобный обряд совершают и здоровые паломники²⁴. Параллель описанному обряду, совершаемому паломниками на *мазаре* Баха' ад-Дина, А. Ю. Аверьяновым и П. В. Башариным отмечена на территории *мазара* Ходжи Бекташи в далекой Анатолии. Согласно им, после ухода Ходжи Бекташи из Центральной Азии в Анатолию с *мазара* Ахмада Йасави «один из дервишей бросил вслед ему кочергу. Пролетев тысячи километров, она упала на место современного селения Ходжи Бекташ. После того как тот добрался до места, он поднял кочергу и воткнул ее в землю. Из нее выросло тутовое дерево, которое и ныне стоит во дворе *мазара*. Дерево с обгорелым верхом является объектом поклонения среди паломников, которые стоят под ним в ожидании ветерка, способного осыпать с дерева ягоды — дары Ходжи Бекташи»²⁵.

В ключе поверий и представлений о тутовнике у народов Центральной Азии интерес вызывают данные Г. П. Снесарева, который отмечает, что в одном из селений в Хорезме пользовался популярностью Чилла-тут. Считалось, что он наделен сакральной силой и покровительствует детям. «Около Чилла-тута резали обетных баранов, здесь же жарили бугурсак. Если ребенок забо-

левал в период чилля — сорокадневия, то к ветвям этого дерева женщины прикрепляли обетные лоскутки материи, у корней его бросали детские тубетейки: благодатные свойства Чилля-гута должны были через вещи магическим путем перейти на больного ребенка и исцелить его»²⁶.

Пассаж Г. П. Снесарева имеет непосредственное отношение к поверьям и представлениям о тутовнике. Почти повсеместно в оседло-земледельческих районах Центральной Азии существуют многократно отмеченные в этнографической литературе представления о том, что деревья, в особенности фруктовые, являются вместилищем душ и духов²⁷. О. В. Горшунова, зафиксировавшая неизвестную нам версию легенды, согласно которой святой покровитель шелководства Айуб скрылся в тутовом дереве²⁸, приводит легенду жителей кишлака Ярмазар (Ферганский район). По ней, название святыни Кызлар-мазар («девичий мазар») связывается с историей святых близнецов — брата и сестры, которые вышли из ствола тутового дерева. По данным исследовательницы, в соседнем Алты-Арыкском районе находится ритуальный объект Чилдухтарон. Тутовые деревья, которые растут на его территории, связываются с представлением о сорока праведных девах. Нетрудно заметить, что в этих рассказах тутовник предстает перед нами преимущественно «женским» деревом. Подобные представления получают дополнительное подтверждение, если мы обратимся к сведениям Г. П. Снесарева. У него мы находим зафиксированную им в Хорезме легенду, повествующую о падших ангелах Харуте и Маруте, «полюбивших девушку, чудом созданную из куска тутового дерева, и наказанных за это вечным пребыванием в колодце»²⁹.

Таким образом, отношение к дереву в системе традиционных религиозно-мировоззренческих представлений в долине Каферниган и связанная с этими поверьями обрядовая практика, как мы пытались показать на примере селения Симигандж, в ряде принципиальных моментов обнаруживают общие черты сакрализации «зеленых объектов» во всех районах Центральной Азии с традиционно оседло-земледельческим населением. Являются ли рукотворные ритуальные объекты, ассоциирующиеся с куль-

том мусульманских святых, имплантами, вживленными в корпус первоначальных нерукотворных (природных) священных объектов (деревьев, родников, пещер, камней, горных скал и вершин и др.), которые, судя по всему, в домусульманский период питали мыслительную основу мифоритуальной традиции в восточноиранском мире, этот вопрос мы оставляем для проверки на перспективу.

3. «Бабка Можжевельник»

На предыдущих страницах говорилось о долговечности платанового дерева и актуализации этого факта в обрядах *мушкилкушо*. В плане долговечности платановое дерево ближе стоит к можжевеловому дереву. Не случайно в Центральной Азии там, где нет платана, его заменяет можжевельник или *сада / карагач*. В Симигандже огромных размеров реликтовый можжевельник, именуемый *савр* (букв. «кипарис»), является центральным объектом почитания на ритуальном объекте Биби Савр, находящемся на противоположной от Чилтанов стороне. Биби Савр и Чилтаны разделяет сельская проселочная дорога. Как и в случае с Чилтанами, на Биби Савре признаки присутствия могилы какого-либо мусульманского святого не прослеживаются.

Сакрализация Биби Савра сочетается с любованием паломниками платанами. Обращает на себя внимание то, что почитаемое можжевеловое дерево, в общетаджикской лексике обозначаемое термином *бурс* или *арча*, здесь величается как «биби Савр» (букв. «бабка Кипарис»). Понимание того, что данное имя указывает на восприятие дерева как материи, обладающей душой, не составляет больших усилий. Трудность состоит в том, чтобы понять, почему центральный объект культа, каким является одинокое хвойное дерево, в данном случае можжевеловое, персонифицировано в категории феминного имени, величаясь Биби Савр. По рассказам, праведная (*биби*) Савр происходит из Арабистана. Считается, что она одна из четырех сестер. *Мазар* одной из них находится в Арабистане, двух других — на территории Муминабдского района (юг Республики Таджикистан).

Известно, что *савр* (кипарис) — излюбленный образ суфийской поэзии. Он является символом стройности и пропорционального сложения возлюбленной, плавности и грациозности ее движений. Таджикский поэт Шамс ад-Дин Шахин (1859–1894) облакает образ кипариса в чудесную поэтическую форму: Всякий раз, когда для ограждения стана и лица от сглаза в цветнике, / Молитвенно протягивает руки стройный кипарис, жасмин производит: Амин!³⁰

Как зримый и почитаемый объект хвойный Биби Савр не производит впечатления символа стройности. Наоборот, это громадное по размерам раскидистое дерево с неровной поверхностью ствола, признаки пирамидальной формы, присущие кипарису, отсутствуют. Прекрасный образ возлюбленной всем своим видом показывает, что, как и любое другое красивое и стройное создание, она уязвима и подвержена разрушительному воздействию времени и безжалостной атаке «сглаза». На давно покинутую и потому страдающую от одиночества «бабку» местные женщины смотрят как на союзницу и защитницу, способную магически отражать воздействие сглаза и порчи — причин всех невзгод, бед и несчастий. По представлениям местного населения, *чишим* / *чаим* («сглаз») обладает разрушительной силой, он способен выбить почву из-под привычной устойчивой и стабильной семейной жизни, лишить человека нормального течения жизни. Наверное, во всем этом можно разглядеть мотивы величания обычного можжевельника именем «бабка Кипарис». Но разгадать эту загадку трудно. По-видимому, нельзя в полной мере исключить из рассмотрения вероятность того, что это связано с ритуальным назначением сакрального дерева служить объектом преимущественно женского культа. В понимании смысла переноса на одно хвойное дерево — можжевельное, поэтического имени другого — кипариса, возможно, лежит ответ на наш вопрос. Действительно, паломники Биби Савра — главным образом женщины. Вряд ли это случайно. Странность в том, что на Чилтанах «дед Платан», о котором речь шла на предыдущих страницах, также посещают в основном женщины, но при этом он продолжает оставаться «дедом».

С названием Биби Савр связана еще одна головоломка. По рассказам, первоначальное имя этого священного места было Биби Зумрад, значение слова *зумрад* — «изумруд», «изумрудно чистое». Каким образом произошла замена Биби Зумрад на Биби Савр — неизвестно. В быту слово *зумрад* используется применительно к чистоте воды или к целебному источнику. Следовательно, можно предположить, что название Биби Зумрад каким-то образом связано с представлением об изумрудно чистой воде. Известное автору предание повествует о том, что Худованд («Бог») дал ворону капельку чистой воды из священного колодца Замзам в Мекке, чтобы тот донес ее до человека. Капля живительной влаги из священного источника дала бы возможность человеку прожить на земле тысячу лет. Но подлый ворон при первом же карканье выронил изо рта магическую каплю. Она упала на можжевельник. С тех пор дерево, напоенное влагой из божественного источника, стало вечнозеленым и живет тысячу лет. Отсюда можно строить предположение, что имя Биби Зумрад, как когда-то называлось священное дерево, происходит из легенды о можжевельнике, рожденном из капельки изумрудно чистой влаги из священного Замзама. Но эту версию предстоит еще проверить.

Стоит сказать о можжевельнике в ключе его роли и значимости в быту местного населения. Существует следующий сказочный мотив. Сел «воробышек на колючку, и она впиалась ему в лапку. Сказал он: “Подожди-ка, вот пойду я к огню и скажу ему, чтобы он тебя сжег”. Пошел он к огню, но огонь сказал ему: “Я здесь около пней арчи, так неужели я буду беспокоиться из-за твоей колючки? — Не пойду!”»³¹. Смысл этой сказки в том, что у таджиков сухие пни можжевельника являются избранным топливом для огня в семейном очаге или для раскладывания костров на семейных торжествах, когда эти торжества предполагают танцы и другие формы развлечений вокруг полыхающего под звездным небом огня³². Выбор можжевельника для отмеченных целей объясняется тем, что пни этого дерева твердой породы горят долго и дают больше тепла и света. Твердость и долговечность арчи сделали ее также предпочтительным строительным материалом. В прошлом

(в условиях отсутствия современных строительных материалов) ствол можжевельного дерева использовался для перекрытий строений.

У таджиков основные свойства можжевельного дерева, обладающего тонким ароматом хвои и древесины, — вечнозеленость, жизнестойчивость (часто оно растет практически на голых горных скалах), неуязвимость, твердость кроны и крепкие корни. Соответственно в Симиандже обрядовые действия, которые, похоже, иногда дублируют проводимые под платаном на Чилтанах, связаны больше с отражением сглаза и его последствий. В первую очередь это касается рождения детей, особенно мальчиков. Установка восточного человека иметь много детей общеизвестна. В числе первых это пожелание высказывается новобрачным приглашенными гостями во время свадебных торжеств. Бывает (и довольно часто), что жена бесплодная или в семье рождаются одни только девочки. Тогда замужняя уже несколько лет женщина (если средства медицины или другие меры результата не дали) отправляется в паломничество, ища помощи духа можжевельника в рождении мальчиков, чтобы (в условиях, когда девушка при выходе замуж покидает родительский дом) род отца семейства продолжал существовать. Среди других паломнических *нийатов* собеседники называли желание обрести устойчивость в материальном благополучии семьи и избавление от всевозможных невзгод. В числе устраиваемых под можжевельником обрядов и те, целью которых является устранение преследующей семью «черной полосы».

Обычно ритуал поклонения можжевельнику в Центральной Азии завершается привязыванием к его веткам лоскутков разноцветных материй. С какой целью это делается, догадаться нетрудно: лоскутки материй на ветках можжевельного дерева символизируют непрекращающуюся молитву паломницы о достижении ей *нийата*. Таким образом, лоскутки призваны служить неким каналом, по которому природные качества можжевельника — долголетие, вечнозеленость и жизнестойчивость — передавались бы и семье паломницы. Из этих представлений о можжевельнике можно легко уяснить

мотивы трепетного отношения местного населения к этому дереву. В среде таджиков существует мнение, что ритуальные лоскутки сдерживают развитие дерева, могут стать причиной его высыхания. Поэтому в Симигандже на привязывание к веткам реликтового *савра* лоскутков существует запрет. Сходный запрет наблюдается и в других районах Центральной Азии.

Образ вечнозеленого и твердого можжевельника (в Симигандже — *савр*) с густой листвой и мощной кроной в мистической поэзии Востока объясняет мотивы поклонения ему как сущности, способной давать больным здоровье и долгую жизнь, избавлять человека от всевозможных неудач и невезений. В Симигандже ритуальные *нийаты* паломниц предполагают также молитву *савру* с просьбой оградить их самих или членов их семьи от влияния (и / или последствий) дурного глаза (сглаза), обеспечить семье устойчивое материальное благополучие и т. п. Пространство вокруг культового дерева представляет собой род протоптанной суфы. Отсутствие растительности и протоптанная земля под деревом — результат совершаемых вокруг культового дерева ритуальных обходов в честь эпонима *мазара* (*биби Савр*) для достижения паломниками сокровенных желаний. Обряды обхода вокруг святого объекта (*тавоф*), как в случае с обходами вокруг почитаемого платана, выполняются троекратно против часовой стрелки.

Суфа, на которой происходят соответствующие церемонии, периодически подметается. Обязанность *джорубкаша* выполняет мужчина, по совместительству осуществляющий те же действия на соседнем *мазаре* Чилтан. При совершении поклонения дереву полагается соблюдать определенные правила. Согласно им, отламывать ветки почитаемого дерева нельзя. По повериям, если кто-либо, пусть по незнанию, сломает ветку, ему приснится недовольный дух дерева, который свою обиду выражает словами: «Ты сломал мои крылья». Это значит, что *нийат* паломника не исполнится. Как мы уже писали, привязывание к веткам священного дерева лоскутков *нийата* не полагается.

День ритуального посещения женщинами *мазара* — *чоршанбе* (среда). Обряды, выполняемые в этот день, также

называются *мушкилкушо* — отражение последствий сглаза. Ритуальные действия начинаются с символического подметания паломницами суфы под объектом культа. Подметать священную суфу считается благочестивым делом. При совершении *тавофа* паломницы вступают на суфу босыми ногами, оставляя обувь у края ритуального пространства. К концу церемонии поклонения и обхода они покидают его, не оглядываясь назад.

Особое отношение таджиков к можжевельнику видно из того, что он (или группа этих деревьев) часто служит маркером границы сакрального пространства. Автор помнит, как еще недавно в северо-восточной части селения Мазори Шариф на Зеравшане (Пенджикентский район) у основной дороги, связывающей райцентр с селением, располагались семь можжевельников. Из-за фигурного их расположения на местности (как созвездие Большой Медведицы) они именовались *бурси хафт додарон* («семь братьев можжевельников»). Жители всякий раз, проходя (проезжая) мимо святых «братьев», читали молитву, а женщины еще и привязывали к веткам того из деревьев, которое ближе к дороге, лоскутки *нийата*. В годы антирелигиозной борьбы шесть из семи почитаемых можжевельников были срублены³³. Седьмой, тот, который у самой дороги, одиноко стоит до сих пор, увешанный разноцветными лоскутками. На пути из Мазори Шарифа в селение Заурон, почти у гребня перевала Сичча (восточная его сторона), находится группа из четырех реликтовых *бурсов*. Считается, что святой ходжа Аби Дардо (его гробница находится в предместье селения Заурон), направляясь в это селение, сделал привал под этими деревьями и читал полуденную молитву. Подобная традиция, по-видимому, имеет широкое распространение. Так, *мазар* Тахтабанди у дороги близ селения Шайдон (район Сари Хосор) представляет собой священную рощу, в центре которой семь вечнозеленых можжевельников. По преданию, в этих местах семеро братьев вели *газават* — священную войну за веру. Интересно, что когда можжевельник (или группа из семи деревьев) выполняет функцию обозначения границы сакрального пространства, он становится «мужским» деревом. Бывает, что в этой функции можжевельниковое дерево заменяют и другие деревья,

например боярышник, карагач, нередко и целая роща разнородных деревьев.

4. Дополнительные сведения

В контексте отношения к растительности в долине реки Каферниган (селения Симигандж и Кипчок) отметим еще несколько деталей. Прежде всего обращает на себя внимание *мазар*, эпоним которого Тура. Отсюда и название святого места: Мазори Тура. *Мазар* находится в трех километрах к северу от селения на берегу одноименной речки Оби Тура. Говорят, что была в селении некая праведная девушка Сафаргуль, которая посещала эту святыню чуть ли не ежедневно. Всякий раз, когда девушка подходила к калитке святого места, калитка отворялась чудесным образом сама, словно при помощи дистанционного управления. Родственники полагали, что это результат сверхзнания Сафаргуль, и поэтому стремились препятствовать ее посещениям святого места, чтобы окружающие не думали о ней как о колдунье. Она не мирилась с запретом родителей. Когда запрет на посещение девушкой святого места принял строгий характер, она покинула родительский дом. Улучив момент, Сафаргуль отправилась к святыне и больше не вернулась. Существует поверие, что праведная девушка и поныне живет в почитаемом объекте в лоне земли.

Облик *мазара* определяет чаща смешанных деревьев, как лиственных, так и хвойных, не только стоящих на корню, но и сухостоев. Преобладает карагач³⁴ (вяз или берест). Сакральный карагач отмечен нами также на святилище Мазори шахидон в соседнем с Симиганджем селении Кипчок в двухстах метрах от дороги, ведущей к поселку Ромит.

Существует рассказ, который повествует о том, что в конце двадцатых годов прошлого века три сестры из соседнего селения Сайёд направлялись в Гиссар навестить брата. Когда они находились на территории нынешнего объекта культа, началась стрельба между красноармейцами, с одной стороны, и противостоящими им силами — с другой. Благонравные сестры, оказавшиеся в эпицентре шквальной стрельбы с двух сторон,

не желая оказаться пленницами ни той ни другой стороны, покончили жизнь самоубийством. Они были похоронены на месте смерти как *шахиды* («насильственно убиенные»), отсюда и нынешнее название *мазара*. Через некоторое время на могиле одной из сестер вырос тутовник, на могиле другой — платан, на могиле третьей — карагач³⁵. Деревья обнесены невысокой бетонной оградой. Насколько достоверна информация о возрасте деревьев — сказать трудно. Что касается платана, мне показалось, что ему уже не одно столетие. Могилы сестер почти на одном уровне с поверхностью земли, их обозначают *санги лахад* («намогильные камни»). У входа на территорию *мазара* (северная сторона) растет еще одна *сада* (к ее ветвям привязаны обетные матерчатые лоскутки), а по соседству со святым местом (уже за пределами его ограды) растет и второй платан.

День ритуального посещения Мазори шахидон — среда. Близость святыни к автодороге Душанбе — Ромит позволяет верующим посещать его и в другие дни недели.

Одной из целей посещения является избавление от *озаха* — бородавки. Местные жители рассказывали, что несколько лет тому назад некто по имени Насраддин Карим заболел болезнью *домана*, то есть брюшным тифом. Однажды ему приснились сестры-*шахиды*, они просили его очистить поверхности их могил от длительного наслоения сухой травы и веток. Несмотря на свое тяжелое положение, он встал с постели, взял метлу и направился к *мазару*. Больной тщательно подмел поверхности могил, освободив их от нагромождения хлама, и вынес его за пределы *мазара*. После этого он стал добровольно выполнять обязанность *джорубкаша* культового объекта. Спустя некоторое время «подметальщик» избавился от тифа. Он считает, что восстановление им здоровья связано с его служением ритуальному объекту³⁶. Это еще один случай в долине реки Каферниган, когда «подметальщиком», казалось бы, женского *мазара* является мужчина. Мотивы такого отношения понятны и связаны прежде всего с устойчивым на сельском Востоке представлением о том, что предназначение женщины — выполнение домашних обязанностей, а обязанность «подметальщика» ритуального

объекта считается прерогативой мужчин. Кроме того, выполнение функций ритуального *джорубкаша* ассоциируется с определенным доходом в виде небольших для описанных преимущественно локальных *мазаров* в основном наличных пожертвований паломников.

По ходу изложения мы упоминали о *саде*-карагаче, наделенном сакральным статусом. Стоит немного сказать об образе этого дерева в представлениях местного населения. Данные О. В. Горшуновой о *мазаре ходжи* Барора (окрестность г. Маргелан) свидетельствуют о том, что карагач в этом районе почитается как женское дерево³⁷, соответствуя в этом качестве рассмотренному можжевельовому дереву. В отношении культа *сады* у таджиков существует мнение, что это дерево является маркером места перевала. Карагач дает свою тень усталым путникам. И в самом деле, благодаря густым ветвям карагач являет собой прекрасное укрытие от непогоды в сезон осадков и от солнца в жаркое время года. Густая, кажется, непроницаемая листва этого дерева указывает на его достаточную насыщенность влагой, а это в свою очередь сигнализирует о наличии вблизи него источника живительной влаги — водоема, родника, канавки, арыка и проч. Без воды карагач погибнет. Наблюдения показывают, что *сада* стоит в разных местах часто одиноко, чем и привлекает к себе внимание. Ее одиночество сродни одиночеству человека, как бывает не только в пути в степных или долинных районах, но и в обычной жизни. Благодаря густой листве и шарообразной форме (иногда напоминающей лесной гриб на высокой ножке) *сада* легко различима издалека. Отмеченные особенности принесли этому дереву символическую репутацию маркера места остановки путников для отдыха, служа им и как своеобразный навес, временным укрытием от жары или ненастной погоды. Не случайно одинокая *сада* или группа из двух-трех, иногда и более деревьев служит обозначением места остановки современного общественного транспорта.

По рассказам, листья *сады* и ее кора являются проверенными опытом средствами избавления от различных кожных заболеваний.

Наряду с почтительным отношением таджиков к этому дереву существуют и негативные его образы. Согласно повериям, *сада*, как и ореховое дерево, является обиталищем *париш нопок*, то есть «нечистых (демонических / черных) пери», которые прячутся в густых ветвях этого дерева. Поэтому считается, что сон под ним, особенно в ночное время, чреват опасностью вредного влияния этих демонических сил. Но когда карагач находится на территории *мазара*, он под воздействием духа святого места очищается от зловредных сил. В этом случае демонические *париш нопок* уступают место *париш пок*, то есть «чистым пери». Подобные представления получают свою логическую «материализацию» в сакрализации карагача при *мазарах* мусульманских *хазратов*.

Мы рассмотрели наиболее характерные детали отношения к деревьям у таджиков, отталкиваясь при этом от концепции дерева в мифоритуальной символике жителей долины реки Каферниган. Осмысление материала относительно специфики религиозности местного населения требует дальнейшего исследовательского внимания.

I

Материал красноречиво свидетельствует о том, что деревья утвердились в религиозном сознании таджиков не просто как «зеленые объекты». По всему видно, что они выражают нечто более сложное. Конечно, человеку, для которого привычно религиозное учение, основанное на авторитете Священного Писания, отношение к дереву, которое демонстрируют верующие в Симигандже, может показаться наивным. Есть, однако, принципиальная разница. Привыкший к книжному (монотеистическому) учению повторяет заученные механически молитвы, следуя подчас тому, что ему неизвестно, не понимая смысла коранического текста на арабском языке. В понимании *калама* — Священного Писания — знаменитый теолог и философ ал-Газали (1058–1111) приходит к выводу о том, что как учение, защищающее догмы, оно для толпы. По его мнению, *калам* ведет разум и сердце не к постижению истины, а в тупик³⁸. В церемонии *мушкилжушо* преобладает родной язык. Это позволяет паломнику-«деревопоклоннику» настраиваться на

переживание образа зримой материи: он пропускает дерево через себя, полагая, что ближайший к нему и зримый им объект обладает восприимчивой душой, которая, будучи частью Мирового Духа, возносит к Нему его молитву, выраженную в большей мере в форме ситуативных магических слов и выражений. И еще: основой веры книжника является то, о чем говорится в Писании, сказать иначе, в Учении (Элиаде говорит о Каноне), в обрядовой практике не-книжник переживает то, о чем повествуется в мифе, проецируя на реальное дерево устоявшийся мифологический образ (это тоже по Элиаде).

Следовательно, феномен *мушкилкушо*, как и любой другой обрядовой практики такого рода, поясняет нам, что не-книжник в дереве переживает мерцание проявления Духа, который *открывается* ему не в физически существующем дереве (оно становится неким подобием скорлупы или бестелесной сущности), а в его символах. Тогда дерево для него обретает смысл, оно становится некой воспринимающей, животворящей, дарующей, спасающей сущностью, которая скрывается за палитрой его индивидуальных образов. Рассмотренные нами деревья становятся избранными объектами благоговейного отношения благодаря их насыщенности сакральными символами. Это, к примеру, величие, твердость и такие уже отмеченные факты, как долговечность и гладкость ствола платана, вечнозеленность можжевельника, природная стерильность ягод и ежегодное испытание «облысением» тутовника, который способен восстановиться (на Чилтанах молятся засохшему и свалившемуся на землю тутовнику) и т. п.

Многочисленные образы деревьев представляют собой устойчивые символические значения, которые в конечном счете определяют место и роль каждого из них в мифоритуальной традиции. Иногда хочется думать, что различные эпитеты монотеистического (коранического) Бога происходят из совокупности первоначальных многочисленных образов объектов природы, в том числе и деревьев. Но это другой вопрос. В смысле именно символических значений деревьев, а не самих этих объектов в обрядности мы стоим на стороне М. Элиаде, который считает, что мы не вправе говорить «о культе дерева в буквальном значении

слова». По нему, дереву «никогда не поклонялись только и исключительно как дереву; всякий раз действительным объектом поклонения было то, что “открывалось” через дерево, то, что дерево означало, на что оно указывало»³⁹. Изложенные нами данные это подтверждают.

Символические значения дерева в мифоритуальной традиции таджиков подводят к его вертикальной форме, корнями уходящей в землю, а ветвями устремленной к небу. Благодаря этому оно, как и сам человек, становится отражением сакрального низа, сакральной середины и сакрального верха. Кроме того, прохождение дерева через годовой цикл указывает на то, что оно повторяет цикл жизни, смерти и воскресения бесконечного числа форм на Земле. Представляется уместным привести созвучный с уже указанными легендами рассказ, лейтмотив которого дерево как магическая сила спасения. Такой образ вполне соответствует представлению о дереве жизни, терминологически обозначаемом в таджикском выражении *нихоли 'умр* (букв. «деревцо / саженец жизни — дерево жизни»).

Сначала небольшая предыстория. Несколько лет назад во время поездки из Душанбе в Пенджикент моими спутниками оказались Саидмурод и Довуд Файзовы — родные братья. Довуд молчалив, если спросить его, он, конечно, ответит, как говорится, в телеграфных выражениях. В прочих случаях он абсолютное безмолвие, ожидать, что он начнет разговор на какую-нибудь тему или хотя бы поддержит разговор совершенно бесполезно. Старший брат, Саидмурод, наоборот, говорлив, он может без усталости говорить сколько угодно и за сколько угодно собеседников типа Довуда. Самая любимая его тема — мусульманская мифология. От него я услышал рассказ о *хазрате* Закарийо (библ. Захария). Услышав историю праведника Закарийо в изложении Саидмурода, я почувствовал, что при всей своей «наивности», как казалось мне прежде, в ней ощущается некий намек на представление таджиков о *нихоли 'умр*.

По его рассказу, *мунофикин* (враги ислама), называвшиеся также *машкукин* («сомневающиеся» в истинности ислама) или *муширкин*, преследовали *хазрата* Закарийо за его веру в учение

пророка Мухаммада. Убегая от них, он молил Аллаха защитить его. Когда, казалось бы, надежды на спасение уже не было и гибель святого была близка, волей Аллаха перед *хазратом* появилось громадное дерево с отверстием в стволе. Закарийо посмотрел в него, а там дупло, похожее на пещеру. Праведник не успел и глазом моргнуть, как отверстие расширилось до величины лаза. Не медля, он забрался туда, чтобы скрыться от преследователей. Но, замешкавшись, не успел подобрать подол халата и, когда края лаза начали сходитьсь, подол оказался зажатым ими. По нему *мунофикины* определили, что Закарийо нашел убежище в дупле дерева. Иблис подсказал им распилить дерево пополам сверху донизу. Враги ислама так и поступили. Когда зубья пилы коснулись головы *хазрата*, он закричал от боли. Невидимый небесный голос воззвал к нему (*вахи омад*): «Терпи!». Святой подчинился. В конце концов праведник ислама был распилен надвое. Он умер, не издав не единого звука. Когда его уже не стало, Иблис заручился согласием сына *хазрата* Йахьи поставить герою памятник, такой, который верующим, которые будут идти к нему на поклон, покажется бы подлинно живым Закарийо. Иблис создал памятник и установил его в помещении там, где святой обычно находился, когда принимал череду людей, уверовавших в ислам, в том числе из дальних стран. Они шли к нему на поклон с дарами. Приезжие *тоджирон* («торговцы») и те, чьи торговые караваны проходили через страну святого Закарийо, шли, заноса в помещение, где стоял памятник, драгоценные подношения, не подозревая, что там располагается не живой святой Закарийо, а его скульптурный образ, эдакий немой укор в адрес неразборчивого сына.

Туркменский вариант приведенного рассказа, на который обратил мое внимание Н. С. Терлецкий, зафиксирован В. Н. Басиловым. В туркменской версии интерес представляет перенос образа сатаны в повествовании таджиков на сороку. По сказанию туркмен, некогда пророк Закарийо бежал от неверных и спрятался в дереве, которое по его приказу расщепилось, а затем закрылось. Но веревочка от рубашки торчала наружу, и сорока, с криком дергавшая за тесьму, обратила на нее внимание преследователей. Далее события развивается таким образом, что неверные отсекли

вершину, стали распиливать дерево вдоль, и зубья пилы врезались в голову пророка⁴⁰.

В изложенном рассказе интерес представляет образ дерева. В основных чертах легенда повторяет известные рассказы о магическом дереве спасения, но кое в чем и дополняет их. Безусловно, способность дерева спасать равносильна дарению человеку второй жизни. Но в случае с историей о святом Закарийе парадокс состоит в том, что спасение героя в дупле дерева оказывается ловушкой, неким силком ангела смерти 'Азраила: из-за козней сатаны праведник умирает безмолвно насильственной смертью вместе с самим деревом.

Перед нами один из примеров двойственности образа «зеленого объекта»: дерево жизни является одновременно и деревом смерти, оно отражает религиозно-мифологическое воззрение о круговороте жизни во всех ее ипостасях — от рождения до смерти. Как само мифологическое дерево последовательно проходит четыре стадии: рождение (из семени или саженца / черенка), развитие, фертильность (плодородие) и высыхание (гибель), — так по этой схеме последовательно проходят периоды жизни каждой отдельной жизни на земле: рождение (из семени), развитие, фертильность и финал (смерть). Продолжительность каждой фазы жизни у дерева и других форм жизни в биосфере разная, но принцип един. Поэтому дерево оказывается идеальным образом единства принципов жизни всего многообразия живого. Это подтверждается существующим представлением таджиков, которые, говоря о фазах жизни, употребляют выражение *нихоли 'умр*, уподобляя, таким образом, ее стадии процессам развития дерева от его возникновения и до высыхания. Мы видим, что *дерево жизни* для них это не абстрактная категория смысла, а терминологически выраженный образ жизни (существования) в последовательности ее стадий. Здесь есть на что обратить внимание. Прежде всего на связь дерева спасения (жизни) со смертью. Уже само наличие дупла в теле мифологического дерева служит сигналом к тому, что оно обречено на деградацию, за которой следует неизбежная гибель. Но смерть должна рассматриваться как фактор возрождения (нового рождения): дерево (видимая его часть) мо-

жет иссохнуть, но корни (невидимая его часть) останутся. Значит, сохраняется потенциальная возможность, что из этих корней взойдут новые ростки, которые последовательно будут проходить все стадии предыдущей жизни. По рассказу, тот же принцип относится и к человеку: он умирает, но поколения его потомков повторят пройденный им путь. История о трагедии *хазрата* Закарийю на это намекает недвусмысленно: по ней, у насильственно убиенного праведника остается сын Йахья. Иносказательно это выражено в эпизоде рассказа о подоле халата *хазрата*, оставшемся снаружи и зажатом сходящимися краями дупла. Факт, что в вопросах подлинности и не-подлинности сын легко оказывается под влиянием козней сатаны, но, как бы там ни было, ему предстоит пройти те же фазы жизни, что проходил отец.

Исламская традиция повествует и о мировом древе. На его листьях записаны имена всех людей. Листья, которые опадают, увлекаются ангелом смерти 'Азраилом как обреченные на смерть. В то же время дерево (яблоня, вишня и т. д.) порождает цветок, который, проходя через фазы своего развития, опять становится плодом — соответственно яблоком, вишней или чем-то еще. Содержащееся в плоде семя падает на почву, дает росток, из которого вырастает такое же дерево. Давно известно, что развитие плодового дерева есть чудесное повторение универсального цикла жизни и смерти: «дерево — цветок — плод — семя — дерево». Любое дерево, плодовое или неплодовое, растет, теряет и вновь восстанавливает потерянную листву или кору (платан). От основания вырубленного ствола, к примеру, ивового дерева или яблони растут новые побеги, способные становиться новым ивовым деревом или новой яблоней. Пока живы корни и ствол, восстанавливают себя и срезанные до основания ветки тутовника-шелковицы в период ухода за шелкопрядом. Способность дерева возрождаться символизирует способность к возрождению всего живого. Эта способность вызывает в душе такой же восторг, какой вызывает сама весна, сезон возрождения всего живого на Земле. Уже одно это обстоятельство поясняет нам мотивы благоговейно-трепетного отношения паломников к дереву не

только в Симигандже, но и в других районах Центральной Азии с оседло-земледельческим населением.

Приведенные материалы наглядно показывают место и роль деревьев в мифоритуальной традиции современных таджиков. Они представляют собой примеры представлений о дереве и замечательные его образы в культуре. Материал ясно объясняет смысл обрядовых практик (*мушкилкушо*) таджиков. Наряду с отмеченными образами существуют, однако, и воззрения, которые свидетельствуют о двойственности представлений о дереве. Широко известно также предание, происходящее из христианских источников и заимствованное исламом. Оно повествует о грехопадении человека, совершившемся в тот момент, когда Адам вкусил плод с Древа Познания. Из тех же христианских источников происходит и история о пламенеющей *кушине*, из которой Муса (библ. Моисей) услышал голос Бога, повелевавшего ему вернуться в Египет и вывести народ из рабства. В исламской мифологии наряду с деревьями, увешанными лакомыми плодами, которыми наслаждаются богобоязненные люди в саду восстановленного рая, также существует представление о дереве *заккум*. Его листьями и плодами после Страшного суда кормятся грешники, осужденные на вечное проклятье. В обряде *мушкилкушо* данное воззрение находит отражение в заклинаниях руководительницы действия в выражениях (в русском переводе): «Пусть пищей злонамеренных на том свете станут плоды дерева *заккум!*», «Пусть иссохнут корни злонамеренных!», «Пусть злонамеренные испытают в жизни в сто раз больше, чем испытывает (персонаж обряда)!» и т. п. Акцент в заклинаниях на слове «злонамеренные» нужно понимать в том смысле, что все беды и несчастья человека, на которого направлен чудодейственный обряд, — результат козней сатаны, то есть намеренных действий *нехороших людей*, якобы транслировавших в здоровый организм злонамеренную программу.

О насыщенности дерева сакральными образами в христианской символике вкратце говорилось в предыдущих публикациях автора на эту тему. Позволю себе привести небольшой пассаж из рассказа об отношении к дубу гуннов из древнеармянского источника⁴¹.

В нем сообщается, что царь гуннов, верующих в Христа, через епископа Исразла, «повелел срубить самое большое посвященное скверному (языческому. — Р. Р.) богу Аспандиату дерево — дуб, с пышной кроной, которому приносили в жертву лошадей и который окропляли кровью жертвы, а голову и шкуру ее вешали на ветви [этого самого дерева]. Этот дуб был как бы главой и матерью всех остальных высоких, покрытых густой листвой деревьев, посвященных [другим] суетным богам, которым многие поклонялись в стране гуннов, в том числе сам князь и все вельможи, считающие [дуб] спасителем [скверных] богов, дарителем жизни и всех благ. Услышав о том, что епископ велел срубить посвященное богам громадное дерево, которым были соблазнены и погублены все они, колдуны и чародеи, ворожеи и жрецы вместе с простолюдинами, подняв вой и бия себя в грудь, пришли к князю гуннов и вельможам страны и кричали громкими голосами: “Что вы думаете, как вы смеете, как вы можете сделать то, что говорит вам наш противник, враг богов наших — срубить дерево то! Зачем же вы во всем слушаетесь его? Зачем вы согласились ломать, разрушать и уничтожать наши капища и жертвенники, отцами вашими построенные? Цари, и князья, и весь наш народ по сей день почитали эти капища и получали от них и от деревьев священных добрые дары и умножение народа в нашей стране, [они] давали силу и победу в битвах с нашими врагами. За кого вы принимаете его, что так прислушиваетесь к его словам? Зачем вы даете ему власть совершать все это — разрушать, громить, уничтожать капища ваших богов? Ведь когда вы поклонялись и приносили жертвы и дары деревьям, посвященным колоссальному богатырю Аспандиату, вы получали все, просили и находили добро: больные получали исцеление, неимущие — состояние, во время засухи палящей и в знойные жаркие дни мы силою их вызывали дожди, которые охлаждали сильный зной, полили растения и саженцы, наполняли [соками] плоды на съедение вам и в наслаждение. Для вас мы прекращали ливневые дожди и умирляли громогласное возмущение и сверканье молний с облаков.

Теперь же, хотя вы и верите его словам заблуждения и поклоняетесь Богу, которого он проповедует, не следует, однако, вам

отходить и отрекаться от ваших настоящих богов, которым поклонялись ваши предки и вы тоже, не следует бросать их и предавать в его руки, чтоб он разбивал их и попирал ногами. Но поклоняйтесь им тоже, чтобы не рассердились они и не наказали нашу страну великими и жестокими ударами. Впрочем, кто дерзнет пойти, приблизиться к тем местам, где построены капища и храмы богатырскому Аспандиату, дотронуться до них или же к тому дереву пышнорастущему, являющемуся хранителем и защитой нашей страны? Разве оно не наказывало жестокими мучениями и бешенством, а то и смертью тех, кто по незнанию брал для своих нужд из опавших листьев или сучьев того дерева, не истребляло ли их дом и род? Ему ли [епископу] теперь приблизиться, дотронуться и срубить его или разрушить капища наших богов? Мы знаем, если он заупрямится и приблизится к ним, то будет наказан тяжкими муками и даже жизни может быть лишен»». Но уговоры верующих в дерево не подействовали на князя. Он был непоколебим: почитавшийся прежде дуб, с которым, как видно из текста, было связано так много символов, в конце концов был свален.

«[Епископ] тут же велел перевезти бревна в город Варачан. Пригласив к себе искусных мастеров по дереву, он приказал изготовить из круглых бревен прекрасный крест <...> Соорудив крест и снабдив его различными и чудесными украшениями, он установил этот крест для обетов и молитв восточнее царского дворца». Интересно, что крест — символ веры христиан — был изготовлен из сакральной материи гуннов — из дерева.

II

Изложенные особенности проявлений религиозности жителей Симиганджа привлекают внимание и по ряду других причин. Если ненадолго оставить в стороне их отношение к деревьям, ставшим объектами культа, то внимание привлекает *мазар* / мечеть святого Не'матулло, как уже известно, называемый также Чорбоги кудакон из-за его нахождения на границе детского кладбища⁴². Мы ненадолго остановимся на этом святом месте, чтобы показать, что процесс исламизации Центральной Азии шел долгим и, возможно, нелегким путем.

Как уже говорилось, могила шейха соседствует с платановым деревом. Отсюда вытекает предположение, что выбор места для захоронения святого, как и для детских могил, связан с сакральным «магнетизмом» дерева, которое, нужно полагать, было здесь изначальным объектом культа. По рассказам, мечети сто или сто тридцать лет. Согласно им, при планировке культового строения относительно ориентирования его *михраба* на *киблу* у жителей селения единого мнения не было, словно в то время они еще не знали направления на *киблу* в принципе. Так или иначе, споры продолжались долго, пока мастер, взявшийся за строительство, не сказал однажды, что ему приснился шейх Не‘матулло, который говорил: «Линия *михраба* должна проходить по моему могильному холмику на уровне моей груди. Тогда он будет ориентирован на Мекку». Так все сомнения относительно направления на главную святыню мусульман (и, соответственно, ориентирования на нее *михраба*) были устранены. И мечеть была построена. Выходит, что возникновению мечети предшествовало захоронение шейха вблизи существующего и поныне платанового дерева. Такая последовательность напрямую указывает на то, что первоначальным объектом почитания здесь был платан.

Рассказ свидетельствует о том, сколько еще времени после смерти шейха Не‘матулло жители Симиганджа не знали направления на святыню мусульман — Мекку. Что касается святого строения, хранящего следы относительно более позднего происхождения, похоже, оно стало первым культовым «имплантом» ислама в живую ткань устоявшейся до нашей современности системы доисламских религиозно-мифологических представлений — тех, которые определяют религиозную специфику местного населения, основанную на практиках и традициях доисламских предков симиганджцев. Вообще многое в долине Кафернигана свидетельствует о том, что учение пророка Мухаммада утвердилось в этом районе сравнительно недавно. В свое время Н. А. Кисляковым было отмечено, что в ряде горных районов современного Таджикистана, например, в Каратегине, Дарвазе, а также в Гиссарской долине, до 70-х годов XIX в. общественных построек для

молитвы (*хонако*, совр. *масджид*) не было. Тогда функции этой постройки выполняло помещение *аловхоны*, предназначенное для неугасимого огня⁴³. По-видимому, не была в этом отношении исключением и интересующая нас долина Кафернигана.

Привлекает внимание название самой реки — Каферниган. Гидроним Кофарнихон в буквальном переводе означает «(река), скрывающая / утаивающая *кафиров*». Не означает ли это, что данное название связано с былым образом населения долины из-за его противостояния установлению в этом районе ислама? И еще: не означает ли это, что воды Кафернигана — безмолвные свидетели драматических событий, ушедших во мглу времен, — хранят печать молчания об унесенных ими в небытие сопротивлениях новой религии, объявлявшихся *кафирами*? Давно известно, что позднейшие (монотеистические) религии приобретали своих приверженцев на конце меча. Кто знает, может быть в Гиссарской долине этот процесс проходил именно так. В отношении интерпретации гидронима возможно и то, что он отражает представления о том, что сама горная долина, из которой на небольшую равнину вытекает река, является долиной, «*кафиров* скрывающей». Как бы там ни было, относительно более позднее установление ислама в горных районах современного Таджикистана, в том числе в долине реки Каферниган позволило местному населению сохранять элементы прежних (доисламских) верований и представлений, мотивирующих специфику его отношения к дереву. Выше говорилось, что в Симигандже почитается также источник (*назарханди*). Если посмотреть шире, то выясняется, что почитание естественных объектов природы: деревьев и кустов, родников, колодцев, рек, камней, горных скал и вершин, пещер, глины краснозема и прочих — имеет повсеместное распространение не только в горных районах. Сакрализация этих объектов наблюдается и во многих случаях имеет соответствующее мифоритуальное выражение также в равнинных районах оседло-земледельческой культуры Центральной Азии.

III

Существует представление о том, что в огромном мусульманском мире Коран один и тот же, но интерпретируется он часто по-разному, в зависимости от того, где его читают. Наряду с этим длительное время существовало и заблуждение, что ислам везде, где его исповедуют, такой же, как и в бастионе, откуда он исходил. Справедливости ради следует заметить, что это в большей мере относилось к периоду, предшествовавшему новому времени. Подобное заблуждение привело к невниманию к региональной специфике интерпретации учения пророка Мухаммада в Центральной Азии. Ислам утвердился там, как принято считать, не позднее VIII в. Однако центральноазиатская периферия, видимо, еще долго оставалась во власти доисламских образов, символов и обрядов. Посмотрим, как новое учение отразилось на религиозности в иранском мире, неотъемлемой частью которого Центральная Азия являлась.

Многое говорит о том, что изменения, которые произошли в процессе исламизации этого региона, в целом были не слишком глобальны. И в самом деле, до прихода в Центральную Азию арабов, принесших ислам, основанный на поклонении единому кораническому Богу, в среде развитого учения Заратуштры существовала концепция единобожия. Ислам не отменил ее, а лишь переформатировал эту идею, утвердив на место единого незримого Бога иранцев Ахура-Мазды (Ормазда) единого и незримого коранического Аллаха. Место антипода Ахура-Мазды, Ахримана, занял Иблис. В процессе религиозных рокировок иранские культовые здания — дома огня — были трансформированы в мусульманские культовые здания, которые олицетворяет мечеть. Парадокс в том, что исламу не удалось в полной мере преодолеть устойчивость культа огня. Элементы почтительного отношения к этому благу продолжают существовать и поныне, его пламенение (в виде свечей) наблюдается даже при архитектурно-мемориальных комплексах, которые связаны с именами мусульманских праведников и подвижников⁴⁴. По нашим наблюдениям, в ряде районов (верховья Варзабдарьи) реликты доисламских домов огня продолжают существовать с той лишь разницей, что

там, где они бытуют, в западной стене этих помещений устроено нечто имитирующее *михраб*, обычный для мусульманского культового здания (мечети). В селениях долины реки Хингоу, например в Лангари Боло (где почитаются гроты, источник, дико-растущий миндаль и могила мифического героя), помещение для общественного огня и мечети смежные, находящиеся под одной крышей.

Привлеченные данные свидетельствуют о том, что в оседлой среде Центральной Азии элементы древнего культа огня имеют многие черты ритуальной выраженности и в условиях современности. Значит, процесс переориентации домов огня — символа веры древних иранцев — в культовые здания мусульман до конца еще не завершен. По всем признакам не преодолено и сохраняет элементы устойчивости также почитание естественных объектов природы, о которых говорилось выше⁴⁵. Древний иранский праздник весеннего равноденствия (Науруз) сохраняет устойчивость и поныне. Уже по одним этим примерам можно почувствовать специфику центральноазиатского регионально ислама: он окрашен чертами, которые можно назвать ирано-исламскими, ведущими свое происхождение не только из Корана, но и из докоранических практик иранцев. Два источника формирования ислама, один из которых является наследием Ирана, а второй — концепцией новой религии, создали в Центральной Азии религиозную среду, которая позволяет реализовать себя, занимая самостоятельную интеллектуальную нишу.

Вызывает интерес то, что доисламские практики и культы благословенного огня и деревьев (это относится также к сакрализации некоторых других объектов природы: источников, каменных глыб, глины, в особенности глины краснозема) в большей степени ощущаются в сфере религиозной активности женщин, к этим практикам мужчины не проявляют интереса. Области их религиозной активности: мечеть, могилы и усыпальницы праведников и подвижников ислама, паломничество к сакральным колодцам, скалам, вершинам гор, пещерам и др. Следует учесть, что выполнение домашних обязанностей и периодическая (месячная) ритуальная неочищенность не позволяют женщинам реализовать

себя в выполнении обязанностей в соответствии с канонами коранического ислама наравне с мужчинами. Например, им не полагается находиться под крышей мечети и усыпальницы реального или мнимого мусульманского святого. Элементы разграничения религиозной активности мужчин и женщин (при их религиозной идентичности) свидетельствуют об определенном разграничении центральноазиатской региональной религиозности на гендерной основе. Данное обстоятельство позволяет допустить правомерность подходов к исследованию исламской тематики в Центральной Азии в аспектах а) ислама книжного (коранического), нормы и принципы которого определяют стратегию религиозного поведения преимущественно мужчин и б) ислама регионального, принципы которого воплощены в специфике религиозной активности преимущественно женщин, создавших специфически женскую концепцию религиозности. Определенный гендерный характер ислама в его центральноазиатском региональном преломлении связан с двумя источниками мусульманской религиозности в этом районе — иранские по происхождению религиозные практики и кораническая составляющая отправления культа. Конечно, кое-что в этом плане можно объяснить изолированностью от городских центров горных областей, в которых ислам утвердился значительно позже, чем в центрах среднеазиатской цивилизации. Вместе с тем очевидно и то, что ряд элементов древних (доисламских) культов, например, сакрализация огня, деревьев, водоемов, колодцев и прочего, сохраняет свои характерные проявления и в городах. Представляется правомерным предположить, что описанная специфика являет собой пример толерантного отношения регионального ислама к устойчивым элементам доисламского наследия.

Читателю памятен радикализм религиозной политики в советскую эпоху. От него пострадал не только ислам, но и христианство. Что касается ислама, в процессе своего распространения, по крайней мере на восток от своей исторической родины, он избрал стратегию, смыслом которой было не упразднить наиболее устойчивые культуры и соответствующие им обряды и ритуалы, а интегрировать их в систему исламских ценностей. Благодаря такому

отношению в Центральной Азии многие элементы доисламских верований, в том числе почитание объектов природы, до сих пор продолжают существовать как неотъемлемый компонент местного ислама. Немного выше говорилось о мемориальных комплексах, связанных с именами реальных или мнимых (легендарных) мусульманских святых. Выражение *мнимые мусульманские святые* становится навязчивой идеей у отдельных исследователей среднеазиатской религиозности. Они утверждают, что эти святые никогда не были в Центральной Азии, но их захоронения встречаются во многих местах. В определенном смысле такое явление напоминает известную из недавней истории нашей страны практику, когда областям, городам, районам, хозяйствам, улицам и т. п. присваивались имена вождей большевиков или членов Политбюро ЦК КПСС. Но в случае с центральноазиатским региональным исламом такая практика является примером специфики отношения учения пророка Мухаммада к доисламским культам. Его суть в том, чтобы не разрушать, а сохранять их путем присвоения этим объектам имен мусульманских святых. В этом принципиальная разница между исламизацией Центральной Азии и попытками изменения ее религиозного облика в советский период истории. При сравнении двух глобальных исторических перемен — исламизации Центральной Азии и советизации региона — выясняется, что во многих принципиальных случаях ислам показывал (и показывает) примеры более терпимого отношения к наследию предшествовавших ему времен. Такое отношение позволило элементам доисламских представлений и верований сохраниться в центральноазиатском обществе в качестве неотъемлемых компонентов местной мусульманской религиозности.

IV

Пиетет верующих, особенно женщин, к деревьям и другим естественным объектам природы в центральноазиатском обществе позволяет рассматривать их как некие символы толерантного отношения регионального ислама к верованиям и убеждениям из религиозно-мировоззренческих представлений доисламских

времен. Сохранение этих элементов в местной исламской обрядности стало возможным благодаря переориентации доисламских мифов и сказаний, связанных с объектами древних культов, в рассказы и легенды, повествующие о них уже по другому источнику — мусульманской агиологии.

Позволю себе проиллюстрировать подобное явление на примере реалий далекого от Центральной Азии Северного Кавказа. В октябре 2011 г. я прибыл в Республику Ингушетия для участия в международной конференции «Ислам в России и за ее пределами: история и культура общества», посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Баталхаджи Белхароева. Для участников конференции принимающей стороной была организована экскурсия в горную Ингушетию — в сказочный мир неопишимо красивой природы, поражающей своей геометрией и гладью поверхности каменной кладки жилищных и башенных сооружений, а также памятников языческого, христианского и мусульманского религиозно-культурного зодчества, таких же, как и жилищно-фортификационные сооружения — безмолвные свидетели прошлого. Рассказывая, в частности, об одном из крупных на Северном Кавказе христианских памятников культовой архитектуры Тхаба-Ерды, стоящем одиноко в горной долине, экскурсовод У. Б. Гадиев, о котором говорили, что он «без пяти минут кандидат исторических наук», сказал то, на что, я думаю, обратили внимание все. По словам экскурсовода, некогда принадлежавший грузинской епархии храм был построен в VIII–IX вв. Словно предвидя вопрос о сохранности памятника в иноконфессиональном (мусульманском) окружении, он заметил, что в среде ингушей существует предание, по которому храм воздвигнут на месте, где пророком Мухаммадом был зарыт в землю экземпляр Корана. Спустя некоторое время Умулат Бисланович повторил этот миф в своем докладе на семинаре по кавказской тематике в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

Подобный миф у непосвященного человека может вызвать усмешку. Вместе с тем в нем скрыт замечательный пример мудрости предков ингушского народа по отношению к ценностям *иной* религии. Смысл этого мифа в призыве к сохранению для

потомков в мусульманском (в данном случае ингушском) окружении уникального памятника христианского культового зодчества. Смело можно утверждать, что ныне он являет собой и памятник толерантного отношения местного ислама к наследию доисламского периода в горной Ингушетии.

Пока я размышлял, пытаюсь понять смысл заключенного в мифе пиетета предков ингушей перед ценностями *иной* религии, вспомнился пример межконфессионального согласия уже в самой Центральной Азии. Об одном из замечательных примеров подобного отношения рассказывал группе петербургских исследователей во время полевых исследований в 2011 г. в Республике Таджикистан настоятель Свято-Никольского храма в Душанбе. Я слушал рассказ священника об истории храма, построенного в первые послевоенные годы, а глаза уводили в сторону чудесной, будто находящейся между небом и землей алтарной стены, оформленной иконостасом. Как магнит, она приковывала внимание своей легкостью и изяществом. Особый колорит ей придавала светлая мраморная отделка. От настоятеля мы узнали, что это чудесное сооружение — плод мысли и труда таджикских мастеров-мусульман. Их имена и фамилии вырезаны на деревянных планках и прикреплены в нижней части алтаря. В подобных деталях алтаря Свято-Никольского храма в Душанбе представляет собой замечательный пример взаимного мусульманско-христианского согласия. В этом смысле он является и символом этого согласия в мусульманской среде у подножья Памира.

Что дает нам храм Тхаба-Ерды в плане осмысления отношения к дереву в религиозной практике таджиков? В горной Ингушетии, где сакральный камень венчает устремленные в небо всемирно известные фаллические символы — каменные башни, память о прошлом живет в единстве рукотворных святынь язычников, христиан и мусульман. У таджиков она запечатлена в многочисленных естественных (нерукотворных) объектах, в числе которых платан и можжевельник — вечные свидетели образов, ведущих нас к далеким доисламским интеллектуальным истокам, сохранившимся преимущественно как специфика женской религиозности. В горной Ингушетии храм Тхаба-Ерды своей сохран-

ностью обязан легенде о Коране, якобы зарытом у его основания. В Центральной Азии имеет место практически тот же факт — сакрализация деревьев своей устойчивостью обязана включением доисламских сказаний о них в исламский контекст. В горной Ингушетии памятниками толерантности к ценностям предшествующих исламу религий наряду с почитанием камня являются доисламские каменные храмы, у таджиков — вместе с почитанием того же камня — нерукотворные «зеленные объекты» природы.

¹ *Пещерева Е. М.* Праздник тюльпана (лола) в сел. Исфара Кокандского уезда // Сб. В. В. Бартольд — туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 374–385; она же. Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине // Иранский сборник. К 75-летию профессора И. И. Зарубина. М., 1963. С. 214–217.

² *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 195–204.

³ *Борозна Н. Г.* Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 281–297.

⁴ *Писарчик А. К.* О пережитках культа ивы у таджиков (Материалы) // Прошлое Средней Азии (археология, нумизматика и эпиграфика, этнография). Душанбе, 1987. С. 251–260.

⁵ Слово *ходжи* в данном контексте, видимо, происходит от искаженного *ходжат* со значениями «нужда», «потребность», «желание». Следовательно, предлагаемую интерпретацию названия *Ходжа(т) Барор* можно перевести как «[мазар], исполняющий желание».

⁶ *Горшунова О. В.* Священные деревья Ходжи-Барора. Фитолатрия и культ женского божества в Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2008. № 1. С. 71–81.

⁷ *Терлецкий Н. С.* Лоскутки на мазарах: ткань как вотивный предмет // Грезы о Востоке. Русский авангард и шелка Бухары. СПб., 2006. С. 86–91.

⁸ Предлагаемая работа является четвертой по счету, когда автор при обращении к вопросу о концепции дерева в традиционной культуре таджиков отталкивается от сакральных традиций селения Симигандж (долина р. Каферниган). См.: *Рахимов Р. Р.* За что в Симигандже деревья почитают? (К вопросу о религии дерева у восточных иранцев — таджи-

ков) // Иран-наме. Научный востоковедческий журнал. Алматы, 2009. № 4 (12). С. 147–166; он же. За что в Симигандже деревья почитают? (К вопросу о культе дерева у таджиков) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. СПб., 2010. С. 101–105; он же. Платановое дерево в сакральных традициях таджиков // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура // Сборник материалов международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. СПб., 2011. С. 506–517.

⁹ Известно и третье название этого священного места — Чорбоги кудакон («Сад малолетних детей»), под которым понимается детское кладбище, к которому *мазар* / мечеть примыкает.

¹⁰ *Музаффар М., Камол Х, Наботзода З.* Джойхойи мукаддаси Тоджикистон («Святые места Таджикистана»). Душанбе, 2007. С. 39. Дерево *туг* соответствует название «каркас» или «кавказский каркас».

¹¹ *Хамза К.* История мазаров Северного Таджикистана. Душанбе, 2005. С. 142.

¹² О варианте обряда мушкилкушо у таджиков см.: *Рахимов Р. Р.* Коран и розовое пламя (Размышления о таджикской культуре). СПб., 2007. С. 151–161.

¹³ Халича (лит. Хадиджа) — имя первой жены пророка Мухаммада.

¹⁴ Фатима — имя дочери пророка Мухаммада, Зухра — ее эпитет.

¹⁵ *Фергюсон Дж.* Христианский символизм. Серия «Символы». Кн. VIII. М., 1998. С. 39. Там же в этом источнике отмечаются такие характерные образы платана у христиан, как символ твердости характера и морального превосходства; он же является и символом милосердия Христа.

¹⁶ *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. Изд. 2-е. М., 2000. С. 196–197.

¹⁷ *Дакики.* Услада души или Бахтияр-наме // Средневековая персидская проза. М., 1986. С. 105.

¹⁸ Название *шохтут* (букв. «тутовник с шахскими ягодами») у таджиков прилагается к особому сорту тутового дерева с ягодами, переливающимися оттенками между гранатовым и черным.

¹⁹ См.: *Кисас-ул-анбиё* («Житие пророков»). Душанбе, 1991. С. 139–145 (на тадж. / перс яз., на осн. кириллицы).

²⁰ В настоящее время она опубликована. См.: *Аверьянов Ю. А., Башарин П. В.* Мазар Баха' ад-Дина вчера и сегодня // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. СПб., 2009. Вып. II. С. 281–322.

²¹ Там же. С. 312.

²² Фергюсон Дж. Христианский символизм. С. 317.

²³ Аверьянов Ю. А., Башарин П. В. Указ. соч. С. 312.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 313.

²⁶ Снесарев Г. П. Указ. соч. С. 200–201.

²⁷ См., например, там же. С. 202–203; Горшунова О. В. Священные деревья. С. 78–79.

²⁸ Там же. С. 79.

²⁹ Снесарев Г. П. Указ. соч. С. 285.

³⁰ *Ба дафъи захми чаши аз каду рӯяш дар чаман доим,
Кашад сарви сахи дасти дуо, гуяд суман: Омин!*

³¹ Свод таджикского фольклора. Т. I. Басни и сказки о животных. М., 1981. С. 157–158.

³² По этому поводу некоторые дополнительные сведения приведены в книге автора. См.: Рахимов Р. Р. Коран... С. 79–82.

³³ В тот период на местах паломничества и поклонения деревья, бывшие объектами культа, вырубались, а на посещение других святынь был наложен запрет. Пример отношения атеизма к сакральным местам мы находим у О. В. Горшуновой. При описании комплекса святыни Шахи-мардан (южная горная часть Ферганской долины), центральная часть которого считается местом захоронения ‘Али б. Аби Талиба — четвертого праведного халифа, двоюродного брата и зятя пророка Мухаммада, она отмечает, что в 1960 г. гробница была разрушена и весь комплекс уничтожен под лозунгом борьбы с религиозными пережитками. На месте разрушенной гробницы были погребены останки народного поэта, драматурга и общественного деятеля Узбекистана Хамзы Хаким-зады Ниязи, который был насмерть забит здесь камнями в 1929 г. Подробнее об этом см.: Горшунова О. В. Узбекская женщина: социальный статус, семья, религия (по материалам Ферганской долины). М., 2006. С. 288–291.

³⁴ Музаффар М. Джойхойи мукаддас... С. 27.

³⁵ Там же. С. 43.

³⁶ Там же. С. 44.

³⁷ Интересные данные по культу карагача читатель найдет в работе О. В. Горшуновой. См.: Горшунова О. В. Священные деревья. С. 71–81.

³⁸ Цит. по: аль-Джаноби М. М. Теология и философия ал-Газали. М., 2010. С. 79.

³⁹ Элиаде М. Трактат по истории религии / Пер. с фр. А. А. Васильева. СПб., 1999. Т. II. С. 91.

⁴⁰ *Басилов В. Н.* О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма) // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 161.

⁴¹ *Каланкатуази М.* История страны Алуанк (в трех книгах) / Пер. с древнеарм. Ш. В. Сабатяна. Ереван, 1984. Кн. II, гл. XLI. С. 77–79. Считаю своим долгом поблагодарить А. К. Салмина, обратившего мое внимание на этот источник.

⁴² Нахождение святого захоронения на границе детского кладбища связано с представлением о том, что грехи девочек до девяти лет их жизни и мальчиков до двенадцатилетнего возраста на том свете не засчитываются. Поэтому раньше их хоронили как чистых и негреховных существ, не выполняя похоронно-поминальных обрядов, обязательных для умерших старших возрастных категорий. Соседство могилы святого с детским кладбищем свидетельствует о том, что его душа чиста так же, как души несовершеннолетних детей.

⁴³ *Кисляков Н. А.* Аловхона — «дом огня» у таджиков // Основные проблемы африканистики. К 70-летию чл.-корр. АН СССР Д. А. Ольдерогге. М., 1973. С. 88.

⁴⁴ Об устойчивости почитания огня современными таджиками свидетельствуют рассказы, услышанные нами в 2011 г. от священнослужителей православной Свято-Никольской церкви в столице Республики Таджикистан, Душанбе, о том, что лица мусульманского вероисповедания, живущие в районе храма, посещают его, когда им нужно ставить поминальные свечи своим предкам.

⁴⁵ Устоявшееся почитание объектов природы объясняется и тем, что некоторым из них, например источникам (ср. священный источник Замзам в Мекке) или скалам (ср. купольную мечеть в Иерусалиме над скалой), издревле поклонялись и сами арабы. Мухаммаду первое видение было на почитаемой горе Хира. В Коране имеется описание видения Бога у дерева или куста (53:13–18)

Р. Р. Рахимов

**СВЕТИЛЬНИК КАК ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЙ МОТИВ
ЦВЕТКА, ДЕРЕВА И КРЕСТА
(в поисках смысла в лабиринтах узора
на свадебной вышивке таджиков)**

Сюжет, о котором пойдет речь ниже, был прежде опубликован автором¹. Смысл возвращения к нему в том, что он в значительной степени дополняет и развивает идею, лежащую в основе моей предыдущей статьи о дереве жизни в данном выпуске. Рассмотрение одного и того же сюжета с привлечением разных источников — полевого материала, с одной стороны, и образчика декоративно-прикладного искусства, изобразительным мотивом которого является дерево, — с другой, призвано дать определенное ощущение идейной целостности разговора о концепции дерева в мифоритуальной традиции и в рассматриваемом памятнике изобразительного искусства таджиков. Есть и другая причина дублирования публикации. В процессе редакционно-издательской работы над выпуском сборника «Христианство в регионах мира» в подписях под рисунками вышивок *болинпуш* вкрались досадные неточности. Так, под рисунком 1, на котором фотография происходящей из Самарканда таджикской свадебной вышивки из книги О. А. Сухаревой, неверно дано следующее пояснение: «Болинпуш “белого квадрата” (Таджикистан). Фонды МАЭ РАН. Инв. № 7304-4». Указанный инвентарный номер относится к предмету, представленному на рисунке 2 «Болинпуш “черного квадрата” (Таджикистан)», который также происходит из Самарканда, но в отличие от вышивки на рисунке 1 хранится в собрании МАЭ РАН. Таким образом, повторение прежде опубликованной статьи преследует также цель исправления допущенных неточностей.

Ниже следует текст статьи, опубликованной в названном сборнике по христианству. За исключением дополнительного акцента на происхождении источников, на которые опирается автор, изложение дается без изменений.

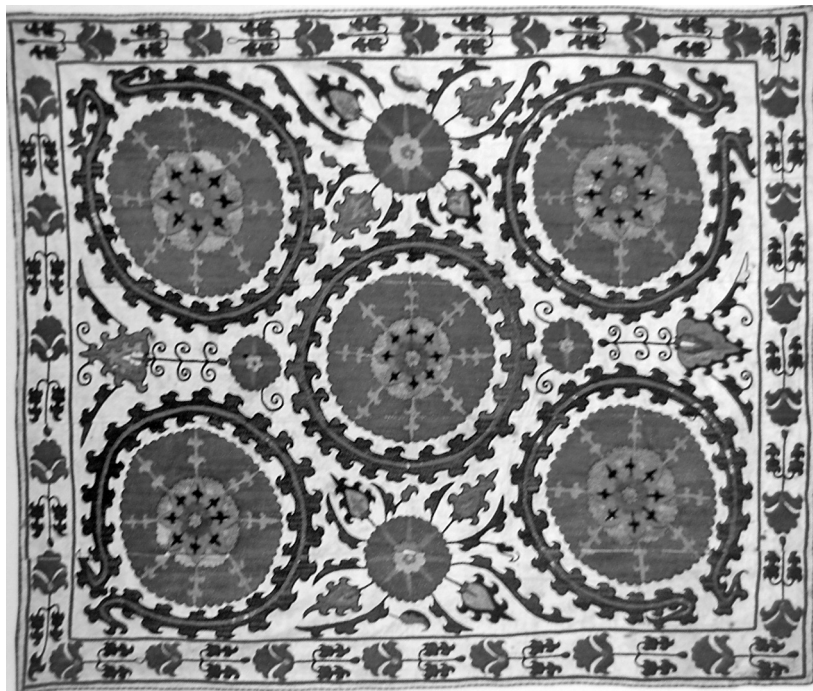


Рис. 1. *Болинтуш*. Самарканд. Фотография из книги О. А. Сухаревой «Сузани: среднеазиатская декоративная вышивка»

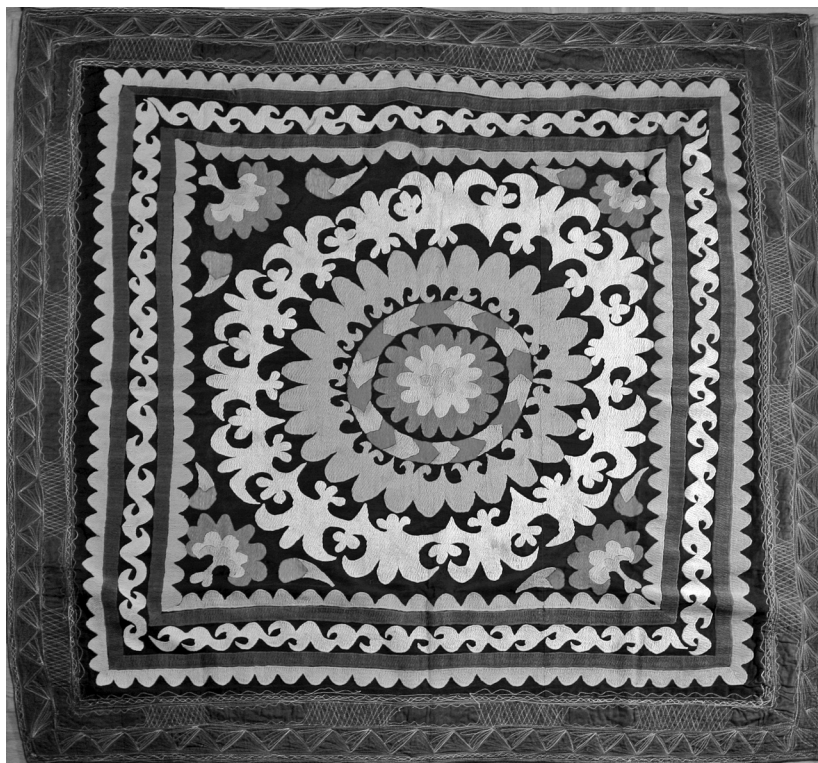


Рис. 2. *Болинпуш*. Самарканд. МАЭ РАН. Колл. № 7304-4

Полевые материалы последних лет, накопленные автором в среде таджиков — исконно земледельческого населения Центральной Азии, позволяют судить о трепете, который вызывает дерево в душах верующих, исповедующих ислам с VIII в. В силу объективных причин, в первую очередь ухода из жизни поколения знатоков и хранителей многих базовых элементов системы традиционных религиозно-мировоззренческих представлений, собранные материалы в значительной степени отражают личные наблюдения этнографа-полевика. Следовательно, они не вмещают в полной мере смысла почтительного отношения верующих к дереву. Вместе с тем в проявлениях сакрализации, пронизывающей отношение местного населения к дереву, угадывается нечто глубокое и таинственное, скрытое в области подсознания. Слабые лучи невидимого и сокровенного, мерцая как в густом тумане, указывают на то, что где-то есть таинственный источник, из которого они исходят. Паломническая практика и ритуальные действия вокруг дерева лишь приоткрывают дверь к этому сокровенному, не позволяя полностью увидеть то, что безмолвно таится за ней. Поэтому приходится искать пути, которые позволили бы раскрыть эту дверь шире, чтобы бросить взгляд во внутреннее мыслительное пространство, где дремлет таинственное.

Поиски отражения глубинных смыслов почитания дерева приводят нас к такой содержательной черте, за которой во всем многообразии предстают различные сферы декоративно-прикладного искусства таджиков, например художественный текстиль, декоративная вышивка, архитектурный декор, керамика и др. Каждая из названных областей дает изобилие всевозможных материалов, которые могут быть подвергнуты исследованию в аспекте почитания дерева. Одной из показательных областей традиционного народного изобразительного искусства таджиков выступает *сузани*².

Собственно *сузани* часто представляет собой крупноформатную декоративную вышивку в виде панно. Привлекательность этой сферы декоративно-прикладного искусства заключается в том, что в орнаменте панно причудливые растительные узоры видны во всей полноте. Но сложность состоит в том, что в этом

особом жанре художественного узоротворчества базовый объект изображается зачастую символически, с помощью знаков. Устойчивая и ритмичная декоративная стилизация, присущая *сузани*, значительно сужает возможность интерпретации смысла элементов орнамента, иначе говоря, «прочтения» информации, которая скрывается в том или ином изображении. Такая особенность манит, увлекая исследователя в своеобразный мир намеков и сигналов, заставляя его пытаться понять, как в не выразимой словами символикке находит отражение специфика упорядоченных религиозных и духовных переживаний мастериц, создавших причудливые узорные полотнища. Собственно говоря, это вопрос о восприятии восточной женщиной своего мира.

Многообразие вариантов *сузани* — тема практически неисчерпаемая. На данном этапе в центре внимания автора его малый формат, известный как *болинпуш* («покрывало на подушки») новобрачных. Речь идет о вышитом свадебном покрывале, изображение которого приведено в посмертно опубликованной книге выдающегося этнографа по центральноазиатской тематике О. А. Сухаревой³. Монография О. А. Сухаревой, которая помимо многих своих достоинств содержит и изобилие выполненного в цвете прекрасного иллюстративного материала, дает возможность проследить различные изобразительные мотивы и локальные варианты покрывал на подушки новобрачных в районах центральноазиатской оседлости. С точки зрения интереса автора к пониманию значений орнамента привлекает внимание фотография *болинпуша*, которая в порядковой нумерации иллюстративного вкладыша в названной книге Сухаревой значится под номером 3, она продублирована также на обложке ее книги (рис. 1). В качестве сравнительного материала возьмем функционально идентичную вышивку из коллекции МАЭ РАН (колл. № 7304-4, рис. 2).

Конечно, было бы неверно говорить, что декоративная вышивка Центральной Азии изучена недостаточно. Об исследовательском интересе к этой теме говорит названная монография О. А. Сухаревой, в которой учтена существующая по теме литература⁴. Дело, однако, в том, что цели, преследуемые автором труда,

посвященного *сузани*, не позволяли ему входить в рассмотрение сюжета в ключе, в котором он интересует нас в плане понимания возможных смыслов орнаментальной композиции *болинпуша*. Следует отметить, что из-за отсутствия близких к нашему интересу публикаций, построенных на центральноазиатском материале, предлагаемые ниже истолкования значений элементов декора на анализируемой свадебной вышивке основаны больше на интуиции, чем на научном знании. Попытавшись осмыслить сюжет, автор погрузился в глубины неизведанного. Оставалось идти к цели, выражаясь фигурально, не при свете дня, а во тьме со светильником в руке. Если этот светильник укажет путь исследователю хотя бы на небольшое расстояние, то автор будет вполне удовлетворен.

1. Краткая характеристика вышивки

Из сказанного понятно, что исследование интересующей нас свадебной вышивки основано не на физически доступном нам базовом источнике, его у нас нет, а на иллюстрации в книге О. А. Сухаревой, согласно которой полотнище происходит из Самарканда и относится к 50–60-м годам XIX в.⁵ Судя по фотографии, орнамент представляет собой сочетание стилизованных растительного и геометрического узоров. В композиции на белом квадратном полотнище пять крупноформатных фестончатых розеток и четыре зубчатых диска разной величины в свободном пространстве между розетками. Центральная розетка вписана в тонкий и достаточно выразительный ярко-красный круг, остальные четыре тяготеют к овалу с разрезом в линии круга (характерного для центральной розетки) со стороны, обращенной ближе к углам каймы, точнее, к стороне квадрата. Диски с розетками в центре расположены по углам воображаемого ромба (или двух треугольников с единым основанием). Два из них, размерами покрупнее, помещены на диагонали ромба, другие — на линиях, перпендикулярных диагонали. Вся композиция окаймлена трехрядным квадратом. Свободное пространство между двумя внутренними рядами квадрата заполнено изображениями, имитирующими деревья со свисающими с них плодами. Цвета узора темно-зеленый,

ярко-красный, вишневый, голубой, оранжевый, черный, бледно-малиновый, желтый.

Из других деталей орнамента укажем на стреловидные лучи черной и бледно-малиновой окраски, помещенные радиально в лепестках цветков крупноформатных розеток, а также на лучи, вписанные в зубчатые диски, в каждый из которых включены розетки. По краям дисков, помещенных на диагонали ромба в виде косоугольного креста, усажены четыре стрелообразных (напоминающих также медальоны) изображения с шиповидными фестончиками, на отдельных побегах ветвей, отходящих от зубчатых дисков средней величины (с восемью радиальными лучами в каждой) отмечены схематичные плоды. От малых зубчатых дисков по бокам центральной розетки (как бы на линиях, перпендикулярных диагонали указанного ромба) расходятся в противоположные стороны фигуры, напоминающие наложенные друг на друга наконечники стрел на древках с отростками в виде ветвей, древки имеют вид стеблей.

В целом орнамент представляет собой достаточно сложное сочетание элементов символической математики (нумерологии), сакральной геометрии и растительной стилизации.

2. Болинпуш и ритуал

Как уже отмечалось, исследуемая вышивка в живой лексике таджиков называется *болинпуш* — «покрывало на подушки» новобрачных. В долинных районах центральноазиатской оседлости она является неотъемлемым элементом свадебных обрядов на завершающих этапах семейно-брачных церемоний. Использование ее в обряде знаменует завершение длительных и подчас сложных обрядов, предшествующих ритуалам приезда новобрачной в дом молодого. Показателем завершения этой группы церемоний является такой важный элемент в общей системе свадебных церемоний, как *алоугардон* — костер, возжигаемый на пути поезда новобрачной к дому жениха для ритуального обведения ее вокруг пламени, по другому варианту, ритуальному обведению вокруг благословенного огня подвергаются одновременно оба молодых. Выполнение данного обряда предполагает необходимость ис-

пользования *болинпуша* в качестве балдахина для невесты (новобрачных).

Однако свое название (*болинпуш*) вышивка получила не потому, что ее использовали в качестве балдахина для новобрачных во время обхода ими вокруг священного огня, а в связи со второй, приватной (интимной), функцией — служить накидкой или покрывалом (*-пуш*) на подушки (*болин-*) на ложе новобрачных.

Описанная композиция именуется *чорчирок(ε)*. Слово *чорчирок* в лексике таджиков применялось к уже давно вышедшему из употребления масляному (глиняному или металлическому) светильнику крестообразной формы, рожки которого отходили от единой базы в центре по сторонам света. Базу составляла масленка (резервуар) цилиндрической формы, питавшая четыре фитиля, которые зажигали на концах рожков, расходящихся от основы.

Зажженный светильник в отдаленных от городских центров сельских местах использовали в цикле свадебных обрядов — обносили его вокруг головы невесты, что ясно говорит о смысле использования его названия для обозначения доминирующего орнаментального мотива свадебной вышивки. Выходит, изобразительный мотив *чорчирок* на *болинпуше* является символическим повторением функций крестообразного *чорчирока*, использовавшегося в свадебной обрядности, и в этом качестве заявляет о своей символической тождественности светильнику. Дело, однако, в том, что характерная для орнамента вышивки намеренная схематизация не дает представления об объекте изображения, то есть о самом *чорчироке*. В декоре практически нет признаков, которые могли бы отдаленно напоминать привычный для старого быта таджиков крестообразный светильник. Закон стилизации заставляет имитацию *чорчирока* говорить языком комбинации каких-то трудно разгадываемых смыслов. Он уводит внимание в сторону иносказания. Вообще подобная специфика является практически общим местом не только для вышивок типа *болинпуш*, но и для других видов *сузани*. Сравним, к примеру, рисунки (7, 9, 11) и иллюстрации (1, 2, 4–6, 10–12, 14) в указанной книге О. А. Сухаревой. В них скрыты признаки не только вышедшего из употребления светильника (ср. ил. 1, 2, 4). Стилизация изображений

не дает также представления о предметах быта, использующихся и в наше время. Примерами служат изобразительные мотивы *кухонный нож* (ил. 5, 10, 11; ср. также рис. 7, 11) или *сундук* (ил. 9). Они свидетельствуют о том, что в плане понимания мотива декоративная вышивка таджиков представляет собой величайшую загадку. Несовпадение названия предмета быта привычной формы с его изображением на *болинпуше* — одна из этих загадок. Собственно говоря, это и определяет задачу автора, состоящую в попытке найти ключ, который позволил бы в меру сил и возможностей расшифровать смыслы, скрытые в орнаменте исследуемой свадебной вышивки.

Ряд деталей узора накидки на подушки новобрачных позволяет рассматривать ее как некое послание. Такой взгляд на вышивку не означает, что в ее узоре прослеживается какой-то текст, выраженный в словесной форме. В этом отношении *болинпуш*, как и любая другая форма узоротворчества, безмолвен. Но в своем безмолвии вышивка будто словами повествовательного текста постоянно останавливает внимание, указывая на определенные принципы организации рисунка в единении нумерологического (числового), геометрического и растительного элементов. Такое ощущение, что синхронизация в орнаменте отмеченных элементов связана с функциями *болинпуша*. Глухие намеки на это прослеживаются в нумерологической составляющей построения орнамента. Из всего многообразия числовых комбинаций в сложном переплетении узора вышивки выделим символические тройки и четверки.

Возьмем девять семицветных фигур, разделенных на три формата исполнения — малые (диски), крупные (розетки) и средние (также диски) между ними. К ним можно добавить две трехчленные (то есть состоящие из трех чашечек цветков) концентрические розетки, заключенные в большом фестончатом круге. Трехчленными концентрическими розетками являются и фестончатые овалы, вписанные в углы квадрата-каймы. Другой пример — изображения, похожие на наконечники стрел: благодаря наложению друг на друга они приобретают трехрядную конфигурацию. К этому можно добавить по три ряда радиальных лучей в каждом

из пяти крупных концентрических кругов. Трехряден также квадрат, окаймляющий композицию.

Анализируя отмеченные детали, можно сделать вывод, что символическая нумерология (троичность) в построении орнамента покрывала на изголовье новобрачных представляет собой часть внутреннего единства определенных обрядовых действий и оперирования ритуальными предметами, которые пронизывают самую программу традиционной свадебной ритуалистики таджиков. Будучи необходимым элементом свадебных церемоний, исследуемая вышивка, точнее, проявления в ее узоре мистических чисел должны, как нам кажется, соответствовать определенным нумерологическим моделям, присущим выполнению цикла свадебных ритуалов местного населения. Для более ясного представления вспомним отмеченное выше назначение этого полотнища служить балдахином над головами молодоженов, в то время как их обводят вокруг пламенеющего огня. Ритуальный обход вокруг огня, так же как и обход верующих вокруг склепов мусульманских праведных и вообще вокруг любого другого культового объекта, совершается троекратно против часовой стрелки. Естественно предположить, что символические триады в узоре полотнища представляют собой идейный отклик, в частности на кратность обхода молодыми вокруг церемониального костра.

Для понимания мистической связи символической математики (триад) в узоре *болинпуша* с символическими троичностями в комплексе традиционной свадебной обрядности местного населения особое значение имеет другой факт. В Самарканде — признанном законодателе культурных предпочтений в Центральной Азии — в составе приданого невесты должны присутствовать три обязательные вещи, носящие знаковый характер. Они суть *болинпуш*, П--образная вышивка — простыня *руиджо*⁶, которую иногда заменяют вышивкой *джойнамоз*, выполняющей функцию молитвенного коврика, и большеразмерная декоративная настенная вышивка *сузани* / *тор*. Возможен и вариант замены *сузани* на *зардевор* — вышитые фризы для украшения верхней части стен комнаты новобрачных. В любом случае количество знаковых вещей равняется трем.

Троичная выраженность проявляет себя не только в количестве знаковых (свадебных) вышивок. Она пронизывает основные церемонии в общей системе традиционных семейно-брачных обрядов изучаемого народа. Одним из примеров устойчивой тяги создателей культуры к символическим троичностям в этой сфере традиционной обрядности является количество вещей в составе предсвадебных подношений со стороны жениха для изготовления свадебных нарядов новобрачной. Количество этих часто дорогостоящих отрезов обычно обозначается тюркским словом *тукуз*, значение которого — девять (хотя на самом деле число этих отрезов иногда достигает нескольких десятков). Оперирование числом «9» (3×3) является одной из принципиально важных особенностей традиционной свадебной обрядности таджиков. Можно привести и другие примеры, которые убеждают в том, что повторяющиеся символические троичности представляют собой стержень комплекса свадебной ритуальстики местного населения. Иллюстрацией служит то, что основные церемонии в этой сфере состоят из трех этапов, каждый из которых в свою очередь включает по три промежуточные фазы⁷. Все это красноречиво свидетельствует о том, что в свадебных обрядах таджиков число «3» наделено устойчивой и во многом непостижимой символической нагрузкой. Поэтому вещи, включенные в сценарий свадебных ритуалов, например варианты комбинаций «*болинпу — руйджо — джойнамоз*» или «*болинпуш — сузани — зардевор*», по определению должны нести числовую нагрузку в плане троичности. Мы видим, что при любом варианте комбинирования знаковых вещей *болинпуш* остается постоянной величиной, тем самым акцентируя внимание на незыблемости принципа троичности в выполнении свадебных обрядов.

В ключе нашего интереса к теме заслуживает упоминания характерный для узора вышивки акцент — изображение радиальных стрельчатых лучей. Их по восемь в каждом из трех сегментов (3×8=24) пяти крупноформатных концентров (24×5=120). К ним можно добавить и радиальные 24 луча в четырех дисках, расположенных вокруг центральной цветочной фигуры в виде ромба. В суммарном выражении мы имеем изображение 144 лучей. Они складываются в число «9» (3×3)⁸.

Изложенные сведения поясняют, почему построение орнамента на рассматриваемой вышивке тяготеет к выраженности элементов системы символической нумерологии: судя по всему, они призваны соответствовать символическим троичностям, характерным для всего цикла свадебных обрядов.

На исследуемой вышивке прослеживается также символическое число «4» (тадж. / перс. *чор*). Примерами служат квадрат (кайма) как геометрическая фигура с четырьмя равными сторонами, четыре концентрических изображения, расположенные по углам квадрата, две пары ромбовидных разновеликих дисков на вершинах (взаимно перпендикулярных диагоналях) этой четырехсторонней фигуры. К ним можно добавить два диска средней величины с четырьмя радиальными стрелами (или *тумарами*) каждый в обрамлении веток на противоположных вершинах воображаемого ромба. В этом ряду и четыре луча в каждом из двух дисков малого формата, восемь стрел ($8:2=4$) в каждом сегменте всех пяти крупных розеток. Не забудем и цветовую гамму орнамента: она построена на сочетаниях восьми цветов. Об актуализации четверки свидетельствует также название самой орнаментальной композиции, как уже известно, в значении крестообразного светильника (на четыре фитиля).

В контексте предполагаемой связи четверки на свадебной вышивке с обрядностью отметим практику обведения новобрачной (новобрачных) вокруг ритуального костра на перекрестке (ср. крестообразный светильник в композиции орнамента), участие в этом действе четырех женщин, которые поддерживают *боллинпуш* над ее головой (их головами). Похоже, центральная розетка на вышивке допускает истолкование ее и как обозначения самого ритуального костра, сигнализирующего о рождении нового семейного образования.

Рассмотрение свадебной вышивки как своеобразного текста требует значительного внимания. Некоторые сведения, проливающие дополнительный свет на уяснение ее связи с общими принципами выполнения цикла свадебных церемоний, будут приведены далее. Но по уже сказанному можно предположить, что ряд элементов в композиции орнамента на анализируемом по-

лотнище намекает на символические функции, призванные соответствовать определенным предписаниям традиции в отношении выполнения свадебных обрядов. В первую очередь это относится к числовой составляющей узора вышивки. На наш взгляд, она соответствует нумерологическим программам в комплексе традиционных свадебных обрядов.

Основной вопрос, который подлежит разбору, сводится к тому, что таит орнаментальная стилизация рассматриваемого полотнища, названная *чорчирок*, в значении крестообразного светильника. Поскольку полотнище «скрывает» базовые признаки металлического или глиняного *чорчирока*, приходится гадать, не является ли такая завуалированность соответствующими числу отрогов светильника образами отвлеченных идей о феноменах жизни. Попробуем разобраться, не забывая о вероятности заблуждений.

3. Ипостась дерева

Болинпуш (это касается декоративной вышивки (*сузани*) в целом) является продуктом творческого взаимодействия двух мастериц, следовательно, отражением видения мира женщинами. Одна из них *каламкаш* (букв. «рисовальщица», «дизайнер», оперирующая *каламом* — камышовым пером), другая — *сузанкаш / дузанда* («вышивальщица», оперирующая *сузаном* — иглой). Таким образом, нам нужно понять, что является целью *каламкаш*⁹, создавшей затейливый рисунок на полотнище для замысловатого узора, вышитого *дузандой*. Другими словами, приходится гадать, как соотносятся замысел рисунка рисовальщицы и гармония цветов, созданная вышивальщицей.

Обратимся к отмеченным элементам (математическому, геометрическому, растительному и колористическому), из которых сплетена композиция *чорчирок*. Рассмотрение каждого элемента в отдельности заняло бы много места, поэтому ограничимся растительной составляющей узора. Первое, что приходит на ум, сводится к предположению, что мастерицы *болинпуша* в понятие *чорчирок* вкладывают не буквальный смысл, а переносный. По ряду очевидных деталей кажется, что сложный узор, созданный ими, таит символическое изображение дерева. С учетом названия

орнаментального мотива вышивки (крестообразный светильник) кажется странным подвергать его исследованию, видя в нем отражение абстрактного дерева в качестве основной (или одной из основных) изобразительной единицы. Тем не менее велик соблазн предпринять такую попытку. Посмотрим, насколько она может быть продуктивной. Обратимся к аналогиям.

Анализируемое изображение обнаруживает многие черты сходства с центральной розеткой в композиции орнамента на упоминавшемся выше *болинпуше* из коллекции МАЭ РАН. Он наряду с другими вещами был приобретен Центральноазиатской этнографической экспедицией МАЭ РАН в 2005 г. в Самарканде. С точки зрения орнаментального богатства эта вышивка выполнена относительно скромно. Она значительно уступает *болинпушу*, опубликованному О. А. Сухаревой, по насыщенности изобразительного ряда. Как бы там ни было, уже вскоре после поступления в МАЭ эта вышивка оказалась в орбите научных интересов исследователей. О ней, как и о других вышивках, в том числе *руиджо*, приобретенных тогда же в Самарканде, писала В. Ю. Крюкова¹⁰. В контексте традиционных семейно-брачных обрядов таджиков об этом *болинпуше* в кратком изложении приходилось писать и автору этих строк¹¹.

Орнамент вышивки из фондов МАЭ привлекает к себе внимание прежде всего с точки зрения общего плана узора. Вышивка (123×123 см) выполнена на квадратном черном сатиновом фоне. По этому признаку мы можем условно назвать ее *черным квадратом*, а вышивку из работы О. А. Сухаревой — *белым квадратом*. «Черный квадрат» вышит шелковыми нитками семи цветов — малинового, желтого, светло-зеленого, коричневого, белого, розового и терракотового. Центральный мотив построен в виде двух цветочных чашечек, вписанных в фестончатый круг, чашечки отделены друг от друга двойным кругом. Цветочные чашечки и двойной круг в итоге образуют одну большую розетку (*гул*¹²), помещенную в фестончатый круг.

Несмотря на очевидность определенных признаков раскрытых лепестков, мы, тем не менее, смеем предположить, что анализируемый элемент орнамента, то есть центральная розетка на

«черном квадрате», представляет собой абстрактное изображение дерева. Подтверждением тому служат два самаркандских свадебных покрывала на изголовье молодоженов в иллюстративном ряду книги О. А. Сухаревой¹³. Первое полотнище заполнено имитациями двенадцати деревьев *беди маджнун* («плакучая ива»), расположенных в четыре ряда, второе — изображением пяти рядов пятнадцати «деревьев жизни». Это показывает, что независимо от вариантов насыщения узорами свадебные полотнища типа *болинпуш* в главном подразумевают построение орнамента, смыслом которого является создание образа дерева как знака природной и социальной фертильности. Монография О. А. Сухаревой убеждает, что имитация дерева — излюбленный мотив декоративной вышивки таджиков. В фондах МАЭ хранится группа *такияпушей* — накидок на подушки (колл. № 5676-1–8), которые отражают культуру таджиков Нуратинских гор. Доминирующий мотив декора этих накидок — растительность.

Особое место в декоре анализируемого покрывала на изголовье новобрачных принадлежит орнаментальной фигуре в центре поля вышивки. Речь идет об элементе узора, который представляет собой наложенные друг на друга цветочные розетки в красном круге с шиповидными фестонами темно-зеленого цвета. Как известно, зеленый цвет связан с возрождением и растительной силой. На этом основании можно предположить, что данная фигура в представлении мастериц *болинпуша* выступает как абстрактное изображение дерева сверху. Такой угол зрения концентрирует внимание, осознанно переносит его на восприятие дерева в целом, в данном случае дерева в совокупности его низа (корень), середины (ствол) и верха. Корнем может быть названа фаза развития материи (розетки) от центра до первого ряда радиальных лучей, сдвоенные (на одной оси) малинового цвета лучи, посаженные на оранжевых «лепестках», могут быть соотнесены со стволом дерева, то, что следует после (внутри и вовне круга), есть верх «зеленого объекта». Наверное, поэтому в стилизации изображение принимает форму концентрика, где предположительно низу соответствует цветочная розетка, стволу — вишневый диск с белыми фестонами, верху — красный фестончатый круг.

Прослеживая признаки символического дерева в орнаменте белого квадрата, мы подходим к паре зубчатых дисков малой величины с четырьмя лучами в плоскости каждого из них. Они изображены как исходящие из центрального концентричного. Из этих дисков в свою очередь исходят по одному древку в виде стеблей, на которые посажены напоминающие наконечники стрел концентрические треугольники с «шипами» того же цвета, что и фестоны центральной фигуры. От треугольников (наконечников стрел, медальонов) по сторонам расходятся ветки, почти упирающиеся в кайму. В целом налицо преобладающие признаки растительности, исходящей из своего источника — центральной розетки, интерпретируемой нами как стилизация дерева. Интересно, что диски, являющиеся источником происхождения стрел с наконечниками, представляют собой цветное и конструктивное дублирование центральной части концентричного, их различие только в количестве и форме изображения лучей, помещенных в плоское пространство дисков.

Концептуально более выражены диски средней величины с восемью радиальными лучами. На наш взгляд, как результат последовательного развития предыдущих малых дисков они несут относительно большую информационную нагрузку. В отличие от дисков с четырьмя лучами, от которых по логике стилизации они происходят, эти фигуры посажены шиповидными стрелами в обрамлении веток с обозначенными на них абстрактными плодами. Глядя на них, можно заключить, что центральная фигура, рассматриваемая нами как имитация дерева, энергетически питающегося из двух пар концентрических треугольников (наконечников стрел, медальонов), становится одновременно и источником, из которого происходят уже две другие пары треугольников с плодами на ветках. Лучи плодоносящих кустов, исходящих из концентричного, попарно касаются крупноформатных изображений, расположенных по углам квадрата-каймы.

Об изображениях малых дисков и исходящих из них наконечников стрел на древках и веток как показателях растительности мы говорили с определенной долей осторожности, что называется, с оглядкой. Совокупность элементов последовательного раз-

вития плоских фигур с большим количеством радиальных лучей убеждает в том, что перед нами имитации качественно новой фазы развития дерева от его корней через ствол и до появления на нем плодов.

Попробуем бросить взгляд на крупноформатные фигуры в углах квадрата (каймы) вышивки. В принципиальном плане они являются изобразительным повторением центрального центра с той лишь разницей, что в местах, слегка смещенных от углов каймы, линии красных кругов, в которые вписаны розетки, разрезаны и фигурно отогнуты вовне. Общей чертой всех пяти крупноформатных центров являются цепи зеленых фестонов, проходящие по краям этих фигур. Как уже говорилось, зеленый цвет фестонов — знаки деревьев (или имитации веток деревьев). Что касается отогнутых в противоположные стороны овалов, мы склонны интерпретировать их как корни и стволы «зеленых объектов». Интерес вызывает то, что разрезы в линиях, обрамляющих соответствующие розетки, обращены к сторонам квадрата (то есть к одной из сторон череды имитаций плодовых деревьев между рядами квадрата). Это подсказывает, что угловые изображения, если их рассматривать как знаки деревьев в разрезе, черпая (через диски малого и среднего форматов) энергию бытия из центрального центра, питают своими «соками» бесконечную череду деревьев, видимо, являющуюся символом вечного существования.

Необходимо ненадолго вернуться к «черному квадрату» — имени, условно присвоенному нами *болинпушу* из фондов МАЭ, дабы убедиться в том, что угловые изображения на «белом квадрате» представляют собой имитации деревьев. В углах внутреннего квадрата вышивки, формирующего трехрядную кайму, помещено по одному плодovому дереву, пространство между крайними квадратами заполнено завитками, напоминающими растительные побеги. Аргументами в пользу утверждения, что в углах квадрата — имитации деревьев, служит то, что они даны в профиль, то есть сбоку. Второй признак выражен в форме отчетливо намеченных плодов: восемь слегка изогнутых грушевидных изображений (их можно сравнить и с миндалем или стручками перца, как они

обычно изображаются на вышивках), попарно расположенных в верхней части каждого дерева. Отмеченные характерные детали «черного квадрата» являются дополнительным подтверждением того, что четыре фигуры в углах каймы на «белом квадрате» представляют собой стилизацию деревьев.

Почему орнаментальная композиция *болинпуша* пронизана светом дерева, стремящегося к утверждению смысла этой вышивки? Наверное, не будет большого риска предположить, что это связано с назначением *болинпуша* быть свадебной вышивкой. Вспомним, что анализируемая вышивка — неотъемлемый элемент традиционной свадебной ритуалистики. Следовательно, она связана с ожиданием фертильности (рождения, развития и размножения), которую символизирует дерево. Как живая материя экосистемы дерево представляет собой наиболее выразительный символ историко-культурной концепции, которая может быть рассмотрена в аспекте связи времен, неизбежности природной и социальной преемственности. Эта преемственность воспринимается не только через единство прошлого, настоящего и будущего, но и через призму диалектического единства всех форм жизни. Достаточно беглого взгляда на кайму, впрочем, не только *болинпушей*, но и других видов декоративных вышивок, в изобилии представленных в книге О. А. Сухаревой, чтобы убедиться в том, что в представлении мастериц, их создавших, дерево — осознанный образ извечной и бесконечной череды последовательности. Черда цветущих и плодоносящих деревьев в пространстве между рядами каймы покрывала сигнализирует также о том, что этот «зеленый объект» является символом всеобщей фертильности. Если принять эту гипотезу, то можно сказать о существующей взаимосвязи, на которую намекает рисунок орнамента вышивки: центральное дерево (и / или совокупность деревьев) на природном и социальном планах исходит из бесконечности деревьев между двумя рядами трехрядного квадрата, являющейся аллегорическим выражением вечного существования. Центральное дерево (круг) и исходящие из него четыре дерева в углах каймы *болинпуша* ясно акцентируют внимание на том, что эта материя кроме всего прочего скупой, но понятный и устойчивый образ че-

тырех сторон света и одновременно сакральных низа, середины и верха.

Стоит обратить внимание на ритмичность изображений в композиции орнамента, как возникает ощущение, что мастерицами *болинпуша* дерево воспринимается прежде всего как символ жизни. Под этим углом зрения посмотрим на кайму (при создании рисунка узора *каламкаш* обычно начинается с нее). На «белом квадрате» она представлена в виде замкнутых бесконечных рядов плодовых деревьев, расположенных по периметру квадрата между двумя его внутренними линиями. Как уже отмечалось, корни угловых овальных концентров уходят в эту бесконечность, значит, для своего развития они черпают силу, питаясь из этого источника. Таким образом, мы можем рассматривать это как достаточно выразительный знак, который синтезирует и обобщает внутреннюю связь угловых деревьев с имитацией их череды в пространстве между двумя линиями квадрата. Плоды деревьев в углах каймы, точнее, их семена создают базу для формирования на диагонали условного ромба двух зубчатых дисков, в каждый из которых вписаны по три раскрытые чашечки цветков, наложенные одна на другую. Далее плодоносящие диски дают начало центральному концентру, представляющему собой, как уже известно, лепестки раскрытых цветков. Из них исходят обращенные к бесконечности малые диски, от которых расходятся стреловидные изображения на древках в виде стеблей. Раскрытые листья этих дисков упираются в кайму, свидетельствуя о завершении цикла развития жизни. Этот финал сопоставим с движением солнца к закату.

Философия феномена последовательности (непрерывности) вкратце может быть выражена следующим образом: корни древа жизни, от которого происходит бесконечное множество извечно существующих форм жизни, порождает плод, а его семя опять становится деревом, дающим новый плод. Содержащееся в плоде семя падает на почву, дает росток, и из него вырастают зачатки нового дерева. Таким образом, развитие плодового дерева есть чудесное повторение универсального цикла жизни и смерти: «дерево — цветок — плод — семя — дерево». Дерево, которому, по выражению знаменитого Фирдоуси, «одно прозябание» суждено,

«а двигаться ему по земле не дано»¹⁴, растет, теряет и вновь восстанавливает потерянную листву (и / или кору). Эта прекрасная метафора в точности отражает действительность, которая относится и к семье, начиная от ее зачатка и до угасания. Предположительно эта же замечательная метафора стала доминирующим мотивом причудливого узора свадебного *болинпуша* с его публичной (служить балдахин над головой новобрачной во время ее обведения вокруг свадебного костра) и приватной (служить нарядкой на подушки молодоженов) функциями.

4. Ипостась цветка жизни

Из сказанного известно, что *болинпуш*, как и другие виды традиционной декоративной вышивки таджиков, является замечательным примером творческого взаимодействия двух мастериц — создающей рисунок и создающей узор. Первая оперирует *каламом* — камышовым пером¹⁵, вторая *сузаном* — иглой. Таким образом, нанесение рисовальщицей рисунка и вышивание его вышивальщицей знаменуют мистическое взаимодействие пера и иглы. Подобный акцент необходим, поскольку в декоративной вышивке как в специфическом жанре художественного узоротворчества осмысление многих элементов концентрирует внимание именно в сфере мистических концепций.

Рисунок орнамента *каламкаш* начинала наносить с края полотнища, тем самым намечая пространство под будущий узор. Так по крайней мере делала покойная мать автора при нанесении рисунка под орнамент обычно несложных вышивок. Данные О. А. Сухаревой подтверждают подобную практику креативного взаимодействия *каламкаш* и *дузанды*. Вышивальщица обозначенное пространство начинала заполнять узором в обратном направлении — с центра. Так, отмеченная *каламкаш* завершающая точка для вышивальщицы становилась начальной точкой движения иглы с нитью *творения*. Последовательность работы мастериц в нанесении рисунка и создании узора чудесным образом соответствует принципу двусторонности «работы» сообщающихся «сосудов» в фазах развития дерева от центра через пары малых и средних дисков до овалов в углах каймы, а от них до бесконечно-

сти деревьев по периметру внутреннего квадрата-каймы. В целом творческая импровизация *калама*-пера и *сузана*-иглы, соответственно принцип работы рисовальщицы и вышивальщицы, построенный по схеме «периферия — центр» (нанесение рисунка) и «центр — периферия» (создание узора), акцентирует внимание на том, что в своем узоротворческом взаимодействии мастерицы материализуют (имитируют) собственное понимание закономерностей устоявшихся природных процессов развития жизни.

Следуя описанному принципу построения орнамента, попробуем бросить взгляд на схему творения, то есть на последовательность развития дерева (в природном и социальном планах), с противоположного конца, мысленно двигаясь не от периферии (каймы) к центру, а, наоборот, от центра — к периферии. От этого результат не изменится, дерево остается тем же деревом, которое и питается (из внешнего источника), и само питает (этот внешний источник). Зато в этом случае первым в поле нашего зрения оказывается не фигура с равными сторонами (квадрат), а центральный круг, в центре которого обозначен новый фигурант. Его мы еще не затрагивали. В изобразительной стилизации этим фигурантом является красная точка в сердцевине всех без исключения восьми дисков. Как показывают иллюстрации к уже знакомой читателю книге О. А. Сухаревой, данная изобразительная единица является общей практически для всех видов центральноазиатской декоративной вышивки. Значит, она не случайна, видимо, в ней скрыт какой-то тайный смысл. Следовательно, чтобы раскрыть смысловое значение скрывающейся за этой точкой отвлеченной идеи, снять с нее мистический покров, нужен новый ключ. Разгадка этой тайны призвана бросить свет на проблему изучения философии декоративно-прикладного искусства таджикского народа, которая при, казалось бы, вполне достаточном внимании к нему исследователей остается неразрешенной.

Для понимания смысла, каковым наделена точка, например, в середине розетки, следует помнить, что декоративная вышивка таджиков в основной своей массе связана с семейно-брачными церемониями. Едва ли есть необходимость говорить о том, что свадьба, смыслом которой является формирование нового семей-

ного образования, знаменует начало осознанного включения молодоженов в ритуально оформленный процесс, соответствующий глобальным творительным процессам в природе. Из принципа работы создателя рисунка под орнамент *болинпуша* и вышивальщицы узора можно почувствовать, какую смысловую нагрузку несет тот или другой изобразительный элемент или композиция в целом. Это касается и интересующей нас точки ярко-красного цвета. Мы видим, как благодаря цвету точка в центре круга обретает устойчивую гармонию не только с цветом круга, но и с композицией орнамента в целом. Недостает понимания идеи, которую она отражает.

Глядя на центральный концентр, можно заметить, что от красной точки расходится шестилепестковая розетка голубой окраски. Она рождает нечто похожее на зубчатое плоское пространство (диск) вишневого цвета, от которого, как лучи солнца, в радиальном направлении расходятся восемь крылатых лучей черного цвета, вписанных в оранжевые лепестки цветка. Крылатые лучи, напоминающие наконечники стрел, как бы утверждают, что находятся на границе первого цветочного концентрического образования. Отсюда следует, что точка в сердцевине фигуры символически соответствует субстанции семени, а радиально расходящиеся от нее последовательные чашечки лепестков, наложенные одна на другую, указывают на фазы развития зародыша, так сказать, на зарю новой жизни.

Из оранжевых лепестков с лучами-стрелами исходят едва намеченные лепестки голубого цвета (повторение цвета розетки с точкой в центре первой розетки), из них — зубчатая плоскость вишневого цвета, в которую вписаны еще восемь сдвоенных (на одной оси) пар лучей-стрел бледно-малинового цвета. Эти последние в свою очередь усажены на оси лучей-стрел первой розетки. По признакам изображения сдвоенные лучи-стрелы в пространстве розетки указывают на границы самостоятельной (второй) розетки с цветочными чашечками, наложенными одна на другую. Трехчастность розетки достигается за счет включения в цветовой решенный узор белого цвета ткани основы. Об идейном завершении цветочных концентрических розеток свидетель-

ствуется правильной формы тонкий достаточно выразительный круг красного цвета с цепями фестонов, в который розетки помещены. Легко заметить, что ярко-красный цвет круга совпадает с окраской центральной мистической точки. Таким образом, темно-зеленая окраска фестонов, проходящих по краям круга, явно сигнализирует о завершении формирования древа жизни, происходящего от цветка жизни, а этот последний в свою очередь исходит из своей первопричины — семени, изображенного как точка. Семя, содержащее прообраз того, чем оно становится, уже произрастая в зеленеющее дерево, как цветок лотоса, дает плоды. В этом смысле ничего не может быть яснее значения свадебного *болинпуша*, когда символически насыщенный (благодаря использованию его в церемонии обведения невесты вокруг пламени костра) жаром пробуждающего огня он набрасывается на подушки пылающих внутренним жаром молодоженов.

Далее развитие зародыша происходит по схеме, описанной на предыдущих страницах.

Мы видим, что орнаментальная насыщенность узора и потанность его идейной основы на деле представляют собой особый жанр, рамки которого оказываются весьма подходящими для точной стенографической записи текстов историко-культурной традиции без литературной или иной обработки. Оказывается, что обращение к этому специфическому жанру изобразительного искусства позволяет рассматривать его как определенный сборник новелл, каждая из которых в сжатой и выразительной форме описывает квинтэссенцию системы религиозно-мировоззренческих представлений, граничащих со знанием.

Для того чтобы минимизировать возможное заблуждение относительно предложенной интерпретации орнамента *болинпуша* на книжной иллюстрации Сухаревой в контексте «семя — дерево», обратимся к «живому», то есть физически доступному, его варианту. Это *болинпуш* из коллекции МАЭ РАН (№ 7304-4). Как редкий случай на этом *болинпуше*, относящемся к началу XX в. и происходящем также из Самарканда, интересующая нас точка растворена в пятилистнике. Но от этого ощущение последовательного процесса формирования плода не исчезает. Этот процесс

обозначен внутренним кругом, цепь черного цвета (цвет основы) крючкообразных зубцов которого проходит по внутреннему краю первой розетки. Круг можно принять за скрытый символ сакрального пространства, от которого вместе с пятилистником (семенем-источником) в радиальных направлениях расходятся лепестки раскрытых цветков, то есть за мистический корень совокупности всех материй. Зубчатая цепь круга как бы обозначает границы этого корня в виде первой концентрической розетки. Если за первый символический элемент фигуры принять пятилепестковое изображение, то две последующие чашечки лепестков становятся второй и третьей изобразительными единицами первой концентрической фигуры. Так или иначе, лепестки эти, по видимому, должны быть интерпретированы как фазы в процессе последовательного развития корня (яйцеклетки).

Завершение первой фазы развития организма обозначено кругом, окраска которого повторяет окраску пятилистника-ядра корня. По внешнему краю этого круга проходит цепь крючкообразных фестончиков (парами обращенных друг к другу) с едва выступающими зубчиками между ними. Из этих фестончиков исходит следующий сегмент концентрической розетки. Лепестки первой чашечки сегмента — желтые — повторяют цвет второго раскрытого цветка первой фазы розетки, лепестки второй, стилизованной, чашечки — черные, третьей, тоже стилизованной, — белые. Затем следует второй круг. Пространство между двумя кругами заполнено чередой фигур, напоминающих наконечники стрел, «летающих» против часовой стрелки. Всего так называемых (нами) наконечников 18, из них девять малинового цвета, остальные повторяют цвет пятилистника-ядра. По отмеченным признакам круги мы склонны рассматривать как символическое обозначение границ между двумя фазами развития цветка жизни, питающего своим «соком» древо жизни.

Таким образом, два концентрических круга внутри квадрата на черном фоне аллегорически соответствуют двум разграниченным дискам фазам в развитии дерева как символа вечного существования в пространстве квадрата: а) развитие плода во время его нахождения в лоне земли / матери и б) развитие биологического

организма уже на поверхности рождающей земли. Первая стадия вписана внутрь малого круга, она граничит с внутренней линией диска, вторая уже после того, как плод пробил свою темницу, помещена за внешней линией плоского пространства. Раскрытые стилизованные лепестки цветков, которые следуют за диском, символически указывают на эту новую стадию развития после рождения. Что касается плодоносящих деревьев, расставленных по углам внутреннего квадрата, они, несмотря на свою оторванность от центра по таинственным законам орнамента, происходят от той же субстанции «семени», следовательно, являются неделимыми элементами единого мотива «семени — дерева». Одинокие деревья на периферии композиции, во-первых, венчают неотделимые друг от друга образы природного и социального размножения, во-вторых, замыкают очередную фазу в извечном круговороте феномена жизни. Семя, проходя цикл преобразований, формировало деревья, плоды которых готовы бросить в центр извечного круга новые семена новой жизни. В этом плане не должен ускользнуть из поля зрения и второй элемент трехрядного квадрата, выполненного в виде бесконечных завитков. Похоже, они концептуализируют не только замкнутость, но и бесконечность круговорота жизни на земле. Представляется также уместным предположить следующее истолкование всего символического орнаментального мотива «цветок — дерево»: цветочная розетка — символ формирования нового семейного образования, которое, пройдя стадии своего развития, образует большую семью из четырех малых (нуклеарных) семей (ср. четыре плодовых дерева). Малые семьи формируют клан семейно-родственной группы как основы более широкой — этнической — группы (символически это завитки, проходящие по периметру каймы).

В принципиальном плане изобразительный мотив *болинпуша* на белом фоне (в книге О. А. Сухаревой) от узора на полотнище на черном фоне (из коллекции МАЭ) отличается немногими чертами. Основные отличия «белого квадрата» вкратце могут быть сведены к орнаментально более насыщенным узорам и значительно большим фигурным изображениям. Диск на «черном квадрате» маркирует границы двух фаз развития дерева от семени до плода.

На «белом квадрате» он заменен лучами-стрелками черной окраски, а завитки в кайме «черного квадрата» — имитацией череды плодовых деревьев. Главное отличие «белого квадрата» — сердцевинная точка, как мы считаем, аллегорически обозначающая семя. В остальном он практически ничем не отличается от «черного квадрата». «Белый квадрат» описывает развитие от семени жизни до дерева жизни так же, как это изображено на «черном квадрате», хотя в нем семя растворено в пятилистнике. На «белом квадрате» узор представляет собой строго намеренное обобщение изображаемого с помощью условных приемов, в то время как «черный квадрат» дает нам более или менее узнаваемые признаки изображаемого.

Суммируя сопоставление квадратов, можно сказать, что центральные розетки на сравниваемых предметах являются символическими обозначениями *цветка жизни*. Это тот единственный цветок, который лежит в основе бесконечного множества форм жизни на земле. В ритуале (обведение новобрачной / новобрачных вокруг огня) он соотносится в том числе с пламенем огня, которое рождает причины всех феноменов в природе — света, тепла и влаги. Эта троица подсказывает нам, почему огонь являлся избранным символом веры иранских народов в доисламский период. Эти же свидетели поясняют сокровенный смысл безмолвных трехкратных круговых обходов новобрачной вокруг костра на пути следования поезда невесты к дому молодого, когда она находится под балдахином, имя которого *болинпуш*. Выясняется, что в замысловатых растительных узорах покрывала на подушки новобрачных скрыты символы, которые бросают свет на понимание скрытых смыслов ритуала обведения новобрачной вокруг огня. В свете предпринятых нами сопоставлений, которые носят больше интуитивный характер, выясняется функция огня не только как внутреннего жара. Наряду с прочим это благо символизирует также фаллос, и в этом своем воображаемом назначении выступает синонимом дерева, вокруг которого в традиционной паломнической практике таджиков обводят верующих, в частности жаждущих иметь детей.

В целом рассматриваемые квадраты представляют собой прекрасный пример изображения фруктового сада, символом которого являются одинокие плодовые деревья в углах намеченного пространства вышивки. На Востоке фруктовый сад — аллегория многодетной семьи, на это и намекает узор *болинпуша*. Показательно в этом отношении и представление о *шаджаре* — генеалогическом древе рода. Не меньший интерес представляет помещенная в центре композиции одинокая розетка, которая на «черном квадрате» занимает все центральное поле, оставляя за деревьями место на периферии. Это подтверждает высказанную выше точку зрения, что смысловая нагрузка этой розетки заключается в том, что она — корневое дерево, из которого развивается фруктовый сад.

Важно подчеркнуть, что перед нами феномен развития дерева из двух источников — от бесконечной последовательности своего плода до его семени (зародыша), и от семени (зародыша) до плодоносящего дерева, а через него — до череды бесконечности деревьев. Аллегорически этот процесс соответствует движению солнца от восхода к закату и от заката к новому восходу: оно садится, чтобы снова взойти, и восходит, чтобы снова скрыться. Отражение именно этого всеобщего принципа бытия мы находим в орнаментальной композиции анализируемой свадебной вышивки. Такова, по замыслу создателей *болинпуша*, диалектика извечного и бесконечного процесса развития жизни из семени и преобразования его в общем процессе вечной и бесконечной череды последовательностей. Главный результат из предпринятых сопоставлений сводится к тому, что семя и цветок жизни олицетворяют фазы в цикле развития дерева: от семени до семени оно проходит еще три чудесных этапа — «цветок — дерево — плод». Понятно, что это не просто семя, а иносказательный язык семени жизни.

5. Ипостась светильника

Исходя из совокупности отмеченных характерных деталей, которые относятся к осмыслению изобразительного мотива *болинпуша* («белого квадрата»), мы можем с большей или меньшей

долей уверенности сказать, что в основании его иносказательного языка лежит знание о развитии жизни в ее природном и социальном аспектах. Что касается понимания названия самого мотива (*чорчирок*), в этом вопросе мы находимся в полном неведении. Трудность в том, что в композиции орнамента вышивки не прослеживается практически ничего близкого к узнаваемым признакам *чорчирока*. Не разобравшись в этом вопросе, мы не поймем до конца идейной основы, на которой построен декор вышивки, и смысла ее включения в свадебную обрядовую практику.

Попробуем проанализировать некоторые разрозненные сведения. Сточки зрения традиционных религиозно-мировоззренческих представлений *чорчирок* наделен статусом сакрального объекта, поскольку, как думали еще далекие предки современных таджиков, возжигаемый в нем пламень возносит молитву верующего к Богу. *Чорчирок* как название композиции подразумевает, что на свадебную вышивку перенесены очищающие и охранительные функции светильника и исходящего из него священного пламени, благодаря этому узоротворческий мотив *чорчирок* становится неким двойником самого сакрального светильника на *болинпуше*.

Одно из косвенных свидетельств — четыре стадии развития дерева от семени до семени. Учет этой подсказки позволяет предположить, что четыре фазы в развитии этой материи метафорически соответствуют четырем отрогам светильника. К предположению о связи магического числа *чор* (четыре) в фабуле декора вышивки *чорчирок* склоняют также имитации четырех деревьев, вписанных по одному в углы каймы в форме квадрата. Известно, что квадрат выражает четырехмерное ориентирование системы мира, а растущие из центрального круга и промежуточными мостиками связанные с ним четыре дерева в углах этого геометрического символа указывают на четыре стороны света. Символическая четверка отражена также в мостике в виде радиально расходящихся от дисков средней величины (с восемью лучами каждый) четырех стрел.

В принципе мотивы переноса на композицию орнамента названия существовавшего в опыте предмета быта могут быть неограниченны. У таджиков названия, компонентом которых являет-

ся магическое числительное *чор* (*чахор* — «четыре»), дают много замечательных примеров. Достаточно вспомнить такие названия, как «*Чор дарвеш*» (народный приключенческий роман о четырех дервишах), «*Чахор макола*» («Четыре трактата» — сочинения средневекового автора Низами Самарканди), «*Чор китоб*» (букв. «Четверокнижие» — учебное пособие по вопросам религии для старометодных школ начального образования), Чор чинор (известное место паломничества и поклонения в Ургуте — поселке городского типа в 35 километрах к югу от Самарканда), Чорбог (район к востоку от Самарканда и поэтический сад, изобилующий фруктами и плодами), Чор мунор (букв. «Четыре минарета», топоним) и др. Примеры подобного рода особенно многочисленны в местной топонимике.

Из отмеченных примеров следует, что название *чорчирок*, видимо, является данью моде именовать наиболее значимые духовные ценности, объекты культа и события (ритуальные действия) словом, элементом которого является сакральное число четыре. В контексте использования *болинпуша* в обрядности хочется, например, думать, что имя *чорчирок* в названии композиции орнамента свадебной вышивки подразумевает упоминание о передаваемой из поколения в поколение практике выбора перекрестка или другого пространства, имитирующего перекресток (*чорраха* / *чорсу*) как места для ритуала обведения новобрачных вокруг священного огня. (В этом вопросе мы исходим из понимания, что светильник на четыре фитиля символически означает четыре стороны или четыре угла пространства.) Суммируя все это, можно сказать, что стилизация *чорчирока* в композиции орнамента как на балдахине, так и на изголовье молодоженов закрепляет за свадебной вышивкой магическое назначение священного предмета быта. Отметим и то, что по одному из вариантов исполнителями данного обряда являются четыре женщины, соответственно две со стороны жениха и две со стороны невесты. Во время обхода вокруг костра они поддерживают *болинпуш*, держа его над головой новобрачной (новобрачных).

Вышеизложенные соображения относительно мотивов присвоения названия светильника орнаментальной композиции

позволяют в определенной степени разрешить головоломку, предположив, таким образом, что круг с помещенными в него концентрическими цветочными розетками кроме всего прочего мыслится и как символ цилиндрической основы светильника, собственно масленки *чорчирока*, от которой обычно отходили четыре отрога, соответственно на четыре фитиля. Но как этот знак связан с другими элементами конструкции — с рожками? Поиски ответа на этот вопрос представляют дополнительную головоломку. В самом деле, если цветочную розетку в центре поля вышивки принять за стилизацию основы светильника, тогда в каком направлении мы должны двигаться, чтобы найти отроги, от него отходящие? Вновь приходят на ум изображения четырех фигур в углах квадрата-каймы. Вновь приходится говорить о том, что они за небольшим исключением почти один в один повторяют и рисунок, и цветообозначение центральной фигуры.

Основываясь на этом, мы можем высказать предположение, что все пять крупноформатных концентров, помимо того что таят стилизацию семени, цветка и дерева жизни, являются одновременно и изобразительными элементами единого знака также другой конструкции. Легко заметить, что если связать угловые овалы с центральной розеткой, то пересечение диагоналей происходит на красной точке, интерпретируемой нами как семя, в центре фигуры. На этом основании весь центральный круг можно принять за базу светильника. Тогда появляется возможность заключить, что масло, вливаемое в его цилиндрический резервуар, указывает на синонимичность этой субстанции с семенем в контексте как цветка, так и дерева жизни. Как семя является аллегорическим знаком источника роста и развития дерева жизни, так и масло в резервуаре светильника становится источником, из которого возгорается пламень на концах его отрогов. В этих своих ипостасях масло и семя — факторы зарождения жизни: семя рождает цветок, цветок вырастает в дерево, которое приносит плоды, а масло преобразуется во влажность, которая рождает пламя, а свойство пламени — свет. Не случайно (это уже известно из сказанного относительно изображения стволов и корней деревьев) разрезы на линиях четырех угловых кругов с розетками внутри фигурно

отогнуты вовне. В приложении к светильнику этот факт может быть истолкован в смысле стилизации его четырех отростков под пламенеющие фитили. Как видно, свадебная вышивка являет собой совершенно уникальные примеры полисемантической построения орнамента.

Как будто все сходится. Загадка, однако, в том, что рядом с розеткой в центре поля вышивки (на вершинах треугольников с единой основой или на воображаемых линиях, перпендикулярных диагонали ромба) помещены два одинаковых (по размеру и цвету) малых зубчатых диска с четырьмя лучами. По краям дисков усажены по одному концентрическому треугольнику (медальону) с «шипами» на древках в виде стеблей. Коль скоро мы принимаем центральный круг за ипостась базы светильника на четыре фитиля, то приходится допустить, что малые диски, из него исходящие, являются стилизациями одинарных светильников. Есть еще одна более значительная деталь. Речь идет об уже знакомых зубчатых дисках с восемью радиальными лучами в каждом. К внешним краям этих дисков прилажены уже по четыре концентрические стрелы (медальона) также с «шипами» на древках. Они расположены лучеобразно и обрамлены растительными побегами, упирающимися в стороны внутреннего квадрата-каймы. По признакам стилизации веток, в которые они увиты, и плодов перед нами олицетворение кустов, исходящих из центрального круга, они как бы поддерживают своей энергетикой череду прадеревьев между двумя рядами каймы. Но в понимании их как имитации «лучей» они символизируют светильники, производные от рождающего светильника жизни (центрального круга). Далее цепочка света жизни продолжается по схеме, описанной выше: на центральный круг, трактуемый нами как основа светильника, то есть света жизни, усажены еще два промежуточных зубчатых диска с восемью радиальными лучами внутри плоскости каждого из них, они на диагонали ромба, увиты растительными побегами. Отходящие от них в виде креста изображения напоминают наконечники стрел в растительном обрамлении. Наконечники стрел (медальоны) можно трактовать как знаки лучин светильников. В таком случае появляется возможность сказать, что они наделены отно-

сительно большими признаками стилизованного *чорчирока* как предмета быта, чем все остальные фигуры. По этим признакам можно предположить, что изобразительный мотив *чорчирок* подразумевает именно эти фигуры с единым дисковидным зубчатым центром. Но они размещены на периферии композиции, вследствие чего остается считать их исходящими из центрального круга и (в соответствии с уже неоднократно сказанным) одновременно питающими его. Поэтому продолжим следовать к разгадке этого своеобразного «ребуса»¹⁶.

В составе этого «ребуса» — уже знакомые малые *чорчироки*, отходящие по сторонам в виде косоугольного креста из концентрических стреловидных лучей с «шипами» на древках, вписанные в веточки, усаженные листьями. На веточках обозначены плоды (один из них не закончен, вероятно, это нужно понимать в том смысле, что «плод» находится на стадии «созревания»). По-видимому, такой акцент является отражением представления о рождающем и размножающем свете. В целом перед нами тот же принцип построения орнамента или, точнее, повествования в узорах, о котором на примере круговорота развития жизни по схеме «семя — цветок — дерево — плод — семья» говорилось выше. Концепция «светильник — масло — фитиль — огонь — свет» легко укладывается в эту схему. Таким образом, промежуточные стилизации, которые до сих пор мы рассматривали как отростки центрального дерева, следовательно, и как некие кровеносные сосуды, несущие кровь к элементам растительной композиции, при их истолковании в смысле промежуточных светильников являют нам новую ипостась изобразительного мотива — абстракцию светильников, производных от центрального *чорчирока*, символизирующего свет плодородия, размножения и жизни вообще.

Это очень интересно. Малые *чорчироки* расположены таким образом, что стреловидные лучи, исходящие из их светильников и обрамленные изящно выполненными веточками, равномерно «освещают» стороны внутреннего квадрата, двух овалов и центральной розетки. По аналогии со схемой последовательности циклов развития дерева комбинацию «светильник — масло — фитиль — пламя — свет» можно соотносить с резервуаром *чорчи-*

рока. В силу ее расположения между двумя малыми *чорчироками* он «питается» энергетикой этих двух пар светильников. Но стоит (по аналогии с движением от семени к цветку, от него к дереву, затем к плоду) на указанную схему последовательности развития посмотреть с конца, как становится очевидным, что малые *чорчироки* не только энергетически не поддерживают центральную розетку (не питают ее), но, наоборот, из нее исходят. Как вполне сформировавшиеся светильники они освещают как «деревья» (не забудем, что они же и отроги светильника) в углах квадрата, корнями (языками пламени) уходящие в бесконечную череду деревьев (светильников), так и самую эту бесконечность, что видно из изображения направлений отрогов светильников к внутренней линии каймы.

Таким образом, описанное построение узора дает представление о своеобразии весьма сложного, но строго последовательно функционирующего сообщающихся изобразительных сосудов в композиции орнамента свадебной вышивки, как в звеньях цепи каждая отдельная фигура, будучи производной от пламени огня предыдущей фигуры, становится в свою очередь тем же пламенем, из которого происходит причина бытия следующей за ней изобразительной фигуры. Говоря иначе, будучи продуктом центрального концентратора, один и тот же объект является одновременно и источником, из которого этот центральный концентр (цилиндрическая база светильника) происходит. По этому принципу основа светильника питает энергией (маслом) свои отростки в углах каймы, тем самым получая энергию малых светильников. И наоборот, основа сообщает энергию света малым светильникам, а те транслируют ее отросткам большого светильника. Тем самым достигается цель, в основании которой извечный и бесконечный круговорот пламенения крестообразного светильника. В итоге орнамент обретает черты некоего логически законченного дидактического повествования, изложенного не в литературном тексте, а в чудесных узорах. Преимущество такого текста в том, что он без какого-либо ущерба для логической последовательности «читается» как слева направо, так и справа налево.

6. Ипостась креста

Мастерицы «белого квадрата» неизменно следуют принципу, стержнем которого является создание орнаментальных фигур путем наложения их друг на друга. Легко заметить, что проведение линий, соединяющих отроги большого светильника на четыре фитиля с его цилиндрическим центром, дает форму косоугольного (Андреевского) креста. Но мастерицы *болинпуша* не ограничились символикой только косоугольного креста. Они дополнили вышивку изображением еще и четырех дисков, от которых либо по одному, либо по четыре расходятся малые светильники, расположенные в виде ромба в пространстве между отростками *чорчирока*. Проведя через центральную розетку линии между дисками (то есть соединив углы ромба между собой), мы получаем второй крест — прямой (греческий), наложенный на первый (косой). Не забудем, что все это исходит из центральной розетки, в данном случае интерпретируемой нами как имитация цилиндрической базы крестообразного светильника. Почти не остается сомнений, что стилизация дерева через крест воспринимается мастерицами не только «белого квадрата», но и «черного», хотя в этом смысле «черный квадрат» построен проще. На этой вышивке соединение имитаций деревьев в углах каймы с центральной фигурой дает вид только косоугольного креста.

Общей чертой двух *болинпушей* является то, что каждый из них трактует дерево не только как олицетворение четырех основных сил, сторон света, стихий, но и как центр мира. Именно в этом последнем качестве эта материя в глубине сознания мастериц анализируемых *болинпушей* представляется символом креста. Благодаря этому становится понятным, почему орнаментальная композиция на «белом квадрате» названа словом, значение которого — крестообразный светильник. Отсюда следует, что в узоре *болинпуша* («белого квадрата») дерево и крестообразный светильник выступают синонимами.

Насыщенность образа дерева сакральными символами ощущима и в христианской традиции. В христианстве считается, что из древесины посаженного Богом в Раю Древа Жизни был сделан крест Христа, который стал пониматься как Древо Жизни. Навер-

ное, поэтому в христианском искусстве крест часто изображается в Древе Познания.

М. Элиаде приводит происходящий из восточных источников интереснейший рассказ. Позволю себе привести его полностью, так как в нем находит отражение универсальное представление о дереве в целом, что является предметом нашего интереса. Кроме того, он имеет отношение к дереву как к символу креста. Рассказ повествует о том, что когда Адама «поражает смертельная болезнь, он отправляет своего сына Сифа к архангелу, стерегущему врата Рая, чтобы испросить “масло жизни от дерева милосердия”». Придя в Рай, Сиф «сообщает архангелу о желании Адама». Архангел велит ему трижды взглянуть на Рай. В первый раз он видит воды, из которых берут начало четыре реки, а над ними — иссохшее дерево. Во второй раз он замечает змея, обвинившегося вокруг ствола. Посмотрев в третий раз, Сиф увидел, как дерево возносится к небу, на верхушке его сидит новорожденный, корни дерева продолжаютя вплоть до преисподней (Древо Жизни располагалось в центре Вселенной, а его ось пересекала все три области Космоса). Ангел дает Сифу «три семени от плодов рокового дерева, некогда отведенных его родителями, и велит положить их на язык Адама, который через три дня должен умереть. Услышав рассказ Сифа, Адам — в первый раз после изгнания из Рая — засмеялся: он понял, что человечество спасется. После смерти Адама из трех семян, возложенных Сифом на его язык, в долине Хеврона появляются три дерева, которые растут вплоть до времен Моисея»¹⁷.

Присутствие в Древе Иисеевом распятого Христа обусловлено тем, что, согласно средневековой традиции, погибшее дерево жизни может снова дать почки только в том случае, если на нем будет привит животворящий отросток — распятый Христос и если оно будет полито кровью Христовой¹⁸. Феодор Студит, говоря о животворящем древе, пишет, что оно «дарует нам жизнь, а не смерть, просвещает нас, а не омрачает, вводит нас в Эдем, а не изгоняет из него». И далее: «Посему-то и Церковь ныне является имеющим посреди себя древо жизни раем, в котором уже нет обольстителя-демона»¹⁹. Для наших целей представляет

интерес то, что в христианстве широко известно также представление о дереве как образе креста.

7. Ипостась солнечных лучей

Религия дерева-креста и / или крестообразного светильника являет нам еще одну грань символов, связанных с осмыслением *боллипуша*, опубликованного в книге О. А. Сухаревой. В результате наложения косоугольного и прямого крестов друг на друга мы получаем пересечение восьми лучей, их можно трактовать как солнечные лучи. Изображение круга, который в предыдущих параграфах мы трактовали как образ цветка, дерева и цилиндрической основы крестообразного светильника, делает эту фигуру достаточно выразительным символом дневного светила, чьи лучи простираются по сторонам квадрата, олицетворяющего мироздание. Это ощутимо не только на примере центрального круга с вписанными в него раскрытыми лепестками, из которых вырастает дерево-крест. На эту концепцию напрямую указывает и нумерологическая символика, отраженная в «белом квадрате». (Ср. восемь цветов узора, восемь лучей, вписанных в лепесточки раскрытых цветов, расходящихся в радиальном направлении, восемь отростков двух крестообразных светильников, наложенных один на другой, и т. д.) Все это дает представление о лучах солнца, исходящих на свадебных вышивках из центрального центра. В итоге мы можем отростки *чорчирока* трактовать и как простирающиеся по сторонам лучи солнца в центре галактики.

Опираясь на изложенную гипотезу, можно обвести кругом всю композицию орнамента, и результат будет еще более выразительным. Не менее содержательным оказывается расположение внутри этого круга квадрата-каймы из нескончаемой последовательности «деревьев». Это передает чудесное представление мастериц рассмотренных *боллипушей* («белого» и «черного квадратов») об устройстве мироздания. Если судить по кайме свадебных вышивок, материальный мир имеет форму квадрата. Концентрические розетки, расположенные в центре как «черного», так и «белого квадратов», являются весомым тому подтверждением.

По нашему мнению, узор на «белом квадрате» оставляет место и для осмысления его элементов в плане символики огня. В пользу этого предположения говорят многочисленные изображения лучей, в том числе лучей-стрел, или разнообразные изображения, имитирующие наконечники стрел — отростки дисков. Да и сами диски, усаженные к центральному концентру в виде ромба, также могут быть осмыслены в плане символики огня. Отмеченные детали говорят о представлении, согласно которому огонь связан с дневным светом и исходит от него. В этой связи вспоминается зороастрийское представление об огне как о сыне солнца.

Основываясь на описанной выше мистической конструкции светильника как состоящего из центральной базы в форме цилиндра (в орнаменте этому соответствует стилизованная центральная розетка) и расходящихся четырех отростков (в орнаменте они изображены в форме имитаций деревьев, расставленных по углам квадрата), можно заключить, что в композиции орнамента свадебной вышивки представлен не один, а четыре «сына солнца» — по одному на каждую сторону света.

Рассмотрение по существу одного-единственного варианта свадебного *болинпуша* по книжной иллюстрации показывает, что этот вид традиционного художественно-прикладного искусства таджиков в целом представляет огромный интерес. Вышивка обращает на себя внимание не только как пример изысканного узоротворчества, по мастерству рисунка и узора она может быть отнесена к разряду уникальнейших произведений искусства. Даже по мимоходом сделанным нами замечаниям видно, что бесспорным достоинством полотна является отражение в нем продуманного сочетания сакральной нумерологии, символической геометрии, растительного узора и концептуальной цветовой гаммы.

В предпринятом нами исследовании трудным оказался вопрос о том, почему композиции вышивки дано название, значение которого — крестообразный светильник? В чем мистическая тайна, позволившая ему стать избранным мотивом узора на свадебной вышивке?

Едва ли приходится сомневаться в том, что на каком-то этапе развития на *болинпуш* переносятся магические функции светиль-

ника, использовавшегося в свадебной обрядности для обведения им молодоженов. Его стилизация в орнаменте *болинпуша* была связана с устоявшимся представлением, согласно которому священный пламень, зажженный в отрогах крестообразного светильника, возносит молитву мирян в обитель праведных. Благодаря этому *чорчирок* в узоротворческой композиции вышивки становится основным значимым мотивом, позволяющим полотнищу заявлять о себе как об олицетворении этого сакрального объекта. Стилизации священного *чорчирока* способствовали также представления об очистительном, охранительном и других его символических назначениях. Таким образом, имитация крестообразного светильника в композиции орнамента свадебной вышивки означает, что она является символическим наследием *чорчирока*, то есть символически дублирует его в функциях, которые с ним ассоциировались.

Ответ на вопрос, почему *чорчирок* становится избранным мотивом в орнаменте свадебной вышивки, будет неполным, если не сказать о феномене этого светильника. Ошо Раджниш рассказывает, как однажды вечером он оказался в глухой деревне. Когда стало смеркаться, в хижине зажгли глиняный светильник. «Сумерки еще не сгустились, поэтому мне поначалу показалось, что пламя в светильнике еле теплится. Если бы светильник обладал сознанием, то сразу же понял бы, что в действительности у него нет собственного огня. А если бы в это время над горизонтом снова показалось раскаленное полуденное солнце, тогда светильник даже не догадался бы о том, что его фитиль горит. Но когда тьма стала покрывать окрестности, пламя светильника постепенно начало ярко освещать комнату. Когда воцарилась абсолютная тьма, свет стал слепящим. В небе показалась луна, а я продолжал наблюдать за растущей жизнью, за набирающим силу пламенем светильника. Если бы светильник обладал самосознанием, то в этот момент счел бы себя солнцем»²⁰.

Из этого следует, что как символ жара, в том числе внутреннего огня, пламя, исходящее из светильника, является и символом растущей жизни. Существует взаимосвязь: чем четче фон тьмы, тем ярче утверждает себя пламя светильника. Именно в этой ипо-

стаси свет, исходящий из светильника, проявляет себя как признанный сын солнца. Лучи солнца простираются по миру, лучи светильника — по жилому пространству во тьме, где происходит ожидание зачатка новой жизни. Феномен светильника парадоксален. Тьма выступает его другом, помогая ему проявить себя в полной мере. Но, утвердившись в правах, он триумфально побеждает тьму. Все это вытекает из религиозно-философской концепции орнаментальной композиции рассмотренных свадебных вышивок, аллегорически отразивших соответствующие образы *чорчирока*.

Четыре отрога крестообразного светильника оказались формой, нумерологические рамки которой позволили отразить соответствующие священные символы и изложить, как в дидактическом повествовании, четыре части концепции мастериц *болинпуша* о принципах устройства жизни на Земле. Рассмотренная узоротворческая концепция представляет собой совершенно индивидуальный опыт понимания пути развития как изнутри вовне, так и извне вовнутрь: из цилиндрического основания светильника, как из семени жизни, изливается то, что является продуктом содержащейся в нем субстанции, источник этой субстанции — череда окружающих ее повторений. Данная концепция находит более наглядное выражение в образах цветка жизни и дерева жизни. Бесконечная череда плодовых деревьев, вписанных в квадрат, питается энергией центра бесконечного круга, так же как сама точка в центре бесконечного круга питается энергией, которая витает в извечной и бесконечной последовательности деревьев, вписанных в квадрат. Как уже говорилось, это подобно закату и восходу солнца: оно должно сесть, чтобы взойти вновь. В итоге в одном идейном блоке отражается гамма символов. Они суть ростки цветка жизни (которые из тьмы пробиваются к солнцу), дерево жизни (на котором растут зеленые листья), дерево-крест, наконец, солнечные лучи со своими «огненными сыновьями», олицетворяемые светильниками. В этом перечне символы древа жизни проливают дополнительный свет на смысл почтительного отношения к «зеленому объекту», которое наблюдается в традиционной паломнической практике таджиков. Акцентиро-

вание внимания на этой проблеме продиктовано тем, что дерево является самостоятельным предметом исследовательского интереса автора.

Изложенное показывает, что вышивка, которой принадлежит особая роль в традиционной свадебной практике таджиков, представляет собой замечательный пример глубины понимания мастерицами рисунка и шитья жизни на Земле, того, как она устроена. Синхронизация упорядоченной символической нумерологии, элементов сакральной геометрии и растительных стилизаций позволила им вписать друг в друга имитации двух крестов таким образом, что пересечение их восьми лучей дает представление об их связи с солнечными лучами. Уже одного этого достаточно, чтобы *болинпуш* утвердился в традиционной свадебной ритуалистике таджиков как отражение выразительных и священных символов — семени, цветка жизни, дерева, солнца, «сына» дневного светила (пламень, исходящий из отрогов светильника) одновременно. Разговор о кресте в мусульманской культуре не должен смущать. Дело в том, что до прихода арабских завоевателей, принесших в Центральную Азию ислам, этот регион в центре Евразии представлял собой достаточно мозаичный мир религий и религиозных традиций, где наряду с зороастризмом проявляли себя, в частности, христианство и манихейство. Проявления многих черт этих религий и религиозных традиций сохраняют свою значимость и в наше время. Этим, на наш взгляд, объясняются концепции «дерево-светильник» и «дерево-крест» в композиции орнамента вышитых свадебных полотнищ.

Квинтэссенция идеи, запечатленной в затейливых рисунках композиции, исходит из глубины исключительно женского переживания. В основе восприятия женщиной мира и ее отношения к реальности лежит философия двух полюсов жизни — рождения и смерти. В сущности, это такая форма религии, которая имеет отношение больше к религиозно-философскому мировоззрению. Говоря другими словами, орнамент композиции свадебной вышивки несет на себе печать информации не только о религии, но и о знании, не только о веровании, но и о рациональной мысли. Как отражение верования и религии вышивка акцентирует внимание

на имитации креста, солнца, пламени рожков *чорчирока*, цветка и дерева жизни, как отражение знания и рациональной информации — на универсальности *начала всего* в жизни и неизбежности *конца всего* для нового рождения из небытия существования. И всякий раз смерть одной формы жизни в социальном или природном плане рождает такую же форму жизни. Так продолжается от извечной и бесконечной череды последовательности времен.

По источнику, на который мы опирались, данная орнаментальная композиция называется *чорчирок* — по названию металлического или глиняного светильника на четыре фитиля. Все остальное, включая признаки, по которым можно было бы узнать существовавший некогда крестообразный светильник, покрыто тайной стилизации. Это подтолкнуло к попытке разгадать скрытые в узоре полотнища идеи. Поиски возможных смыслов в лабиринтах стилизации орнамента, которую представляет собой вышивка, показали, что композиция, именуемая *чорчирок*, таит привлекательнейшие грани женского видения мира. Они не в одном только абстрактном образе самого светильника, а в группе образов, которые отражены на вышивке по числу его отрогов. Каждый из них дает пищу для самостоятельной интерпретации.

Говоря о смысле названия композиции именем крестообразного светильника, нужно отметить, что оно имеет еще один вектор понимания. Мотив *чорчирок* как отражение многомерности смысла оказался той изобразительной формой, рамки которой позволили узоротворцам отразить на вышивке представление создателей культуры о последовательных фазах развития жизни на земле. При близком рассмотрении оказывается, что каждый из четырех рожков, отходящих от базы и расположенных крестообразно, отражает одну из четырех чудесных фаз развития огня — «светильник — масло (влажность) — фитиль — пламя — свет», как процесс последовательной смены феноменов данная форма символизации может быть изображена и так: «тьма — масло (влажность) — фитиль — пламя — тьма». Остальные материи в той или иной форме повторяют аналогичные фазы в единой форме существования. Например, цикл развития дерева состоит из тех же этапов: «семя — плод — цветок — дерево — семя». Выхо-

дит, изобразительный мотив *чорчирок* нельзя интерпретировать буквально. Он представляет собой аллегорию, ключ к философскому и религиозному пониманию четырех фаз цикла жизни, бесконечно длящейся от семени и до заката. Универсальную схему развития жизни венчает движение солнца от зари до зари: этот путь оно проходит через фазы нахождения в зените, захода и нового восхождения.

Итак, наши поиски смыслов в лабиринтах стилизации на свадебной вышивке таджиков оказались не напрасными. Автор вполне осознает, что при этой первой попытке понимания мировоззренческой основы построения орнамента кое-что может показаться читателю спорным. Хочется, однако, верить, что в предложенных истолкованиях все же есть доля правды. Полученный результат показывает, что *чорчирок* в названии орнаментальной композиции и представленные с ним концептуально в одном стилизованном изобразительном блоке образы не противоречат друг другу. Все объясняется воззрением создателей полотна на многозначность и соответственно взаимозаменяемость отмеченных образов.

Как выяснилось, изобразительный мотив *болинтуша* является замечательным примером способности человека материализовать свои взгляды, не потерявшись в творческой деятельности своего ума, не удаляясь от священного текста, вдумчиво и последовательно излагая его заповеди не в словах, а в утонченном переплетении безмолвных узоров. Благодаря этому части композиции орнамента с единым центром на полотнище, последовательно уступая место друг другу, идейно заменяясь одна другой, становятся такими же священными, как и главы священного текста. Это дает *болинтушу* то преимущество, что в качестве одного из знаков подлинности выполнения свадебных обрядов он становится неотъемлемой частью ритуалов, а после цикла семейно-брачных церемоний — реликвией, хранимой как священная память о заре семьи.

¹ Рахимов Р. Р. Светильник как изобразительный мотив цветка, дерева и креста. (В поисках смысла в лабиринтах узора на свадебной вышивке таджиков) // Христианство в регионах мира (Христианская архаика). Вып. 3. СПб., 2011. С. 22–49.

² Термин *сузани* происходит от тадж. / перс. *сузан* («игла»), соответственно *сузани* означает «шитье / шитое иглой» по рисунку.

³ Сухарева О. А. Сузани: среднеазиатская декоративная вышивка. М., 2006. (Культура народов Востока. Материалы и исследования).

⁴ Из работ, опубликованных после выхода в свет книги О. А. Сухаревой, автору известна статья: Мясина В. А. Сузани: быт и бытие // Научные сообщения Государственного музея Востока. Вып. XXVI. М., 2006. С. 21–31.

⁵ Сухарева О. А. Указ. соч., поясн. к ил. 3.

⁶ Выше говорилось о двойной функции *болинпуша*. Это относится и к П-образной форме вышивки *руиджо*. Она используется сначала как занавеска, за которую становится невеста на некоторое время при входе в комнату, отведенную для новобрачных в доме жениха; с этим связано и ее название — *чимлик* (слово *чимлик*, видимо, происходит от искаженного общеиранского *чим* (букв. «глаз») в тюркских языках и тюркского аффикса *-лик*, образующего абстрактные имена существительные, взятое вместе *чимлик* означает «занавеска для лица»). Когда стелют постель молодым, *чимлик* снимают и набрасывают на одеяло, бывает, поверх *сузани*. Тогда происходит замена названия *чимлик* на *руиджо*. Эти данные красноречиво говорят о смысле наделения сакральным статусом не только *болинпуша*, но и *руиджо*.

⁷ Некоторые сведения по этому поводу читатель найдет в нашей книге. См.: Рахимов Р. Р. Коран и розовое пламя. (Размышления о таджикской культуре). СПб., 2007. С. 187–188.

⁸ Если рассматривать указанные изображения как не просто лучи, а как лучи-стрелы или знаки стрел, то мы подойдем к осмыслению одной из существенных магических функций покрывала на изголовье новобрачных. Понять это помогает двойное назначение *болинпуша* — выполнять функцию балдахина во время обведения новобрачных вокруг священного огня (публичная функция) и служить накидкой на их подушки (приватная функция). Таким образом, появляется возможность предположить, что лучи-стрелы, вписанные в орнаментальные фигуры на *болинпуше* — вышивке, выполняющей функцию балдахина, призваны служить неким магическим орудием против воображаемых враждебных сил, могущих, по поверьям, нанести вред невесте во время следования

ее поезда к дому молодого или во время выполнения церемонии обведения ее вокруг ритуального костра в новом наряде. Во второй функции *болинпуша* — служить покрывалом на подушки новобрачных — эти 144 луча-стрелы в декоре вышивки должны оградить от негативного влияния возможных злонамеренных сил также постель новобрачных во время выполнения церемонии ее застилания.

⁹ Тадж. / перс. *каламкаш* означает букв. «тот, кто водит *калам* / оперирует *каламом*». Это профессия не только рисовальщика, художника, каллиграфа, но и владеющего навыками письма вообще. Известен такой *бейт*-двустушие:

*Калам гуфто, ки ман шохи джахонам,
Каламкаширо ба максад мерасонам.*

Калам сказал: «Я — владыка мира,
Кто водит *каламом*, того до (сокровенной) цели доведу я».

В контексте замужества, когда девушка покидает привычные стены родительского дома и переезжает в неосвоенную среду обитания — дом мужа, где ее ожидают новые роли, более выразителен отрывок из «Месневи» поэта-мистика Джалал ад-Дина Руми (1207–1277). Там изготовленная из камыша флейта, плача о горестях разлуки, говорит:

Когда с камышового поля был срезан мой ствол пастухом,
Все стоны и слезы влюбленных слились и откликнулись в нем...
Но кто бы — веселый иль грустный — напевам моим ни внимал,
В мою сокровенную тайну доселе душой не вникал.

(Пер. В. Державина)

Дальнейшее изложение покажет, что вникать в затейливый рисунок, нанесенный на *болинпуш* *каламом*, так же трудно, как вникать в «сокровенную тайну» напевов флейты, происходящей из того же источника. В прелестных строках поэта иносказательно откликнулись как раз происхождение флейты и пера из одного источника, с одной стороны, и срезание пастухом ствола с камышового поля как отлучение женихом невесты от родительского очага — с другой.

¹⁰ *Крюкова В. Ю.* Когда мы вкусим радость любви любимых тел? // Грезы о Востоке: русский авангард и шелка Бухары. СПб., 2006. С. 202–207; *Kryukova V.* Interpretation of Tajik wedding embroidery: Ritual, Image, Text // Manuscripta Orientalia. 2006. Vol. 12. No. 2. P. 50–57.

¹¹ Рахимов Р. Р. Коран. С. 187–188. Ил. 1. Пользуюсь случаем, чтобы исправить неточность, допущенную в обозначении коллекционного номера рассматриваемого *болинтуша*. Он хранится под номером 7304-4, а не 7304-34, как указано в книге.

¹² При выяснении названия изобразительного мотива свадебной вышивки хозяйка торговой лавки, у которой она была приобретена, сначала произнесла слово *гул* («цветок»), а затем добавила: *лола* («тюльпан»), хотя на самом деле орнамент представлял собой значительно более сложную конфигурацию, сочетая элементы растительные и геометрические. Пожилые женщины, к которым мы обращались по этому вопросу, подтвердили версию продавщицы, у которой вышивка была куплена, назвав мотив *гули лола* («тюльпан», «цветок тюльпана»).

¹³ Сухарева О. А. Указ. соч. Ил. 30, 31.

¹⁴ Фирдоуси. Шахнаме. От начала поэмы до сказания о Сохрабе. М., 1957. С. 10.

¹⁵ Согласно О. А. Сухаревой, для вышивок на светлом фоне употреблялись самодельные чернила из сажи, для темного фона использовали, например, разведенную в воде глину, иногда примешивая к ней немного патоки. Рисовали камышовым пером, употреблявшимся для письма, или просто заостренной палочкой (Сухарева О. А. Указ. соч. С. 32).

¹⁶ В. Ю. Крюкова пишет об интересующем нас изображении из собрания МАЭ как о «своеобразном ребусе» и подобии мандалы (см.: Крюкова В. Ю. Указ. соч. С. 202).

¹⁷ Элиаде М. Трактат по истории религий / Пер. с фр. А. А. Васильева. СПб., 1999. Т. II. С. 128–129.

¹⁸ Фергюсон Дж. Христианский символизм. М., 1998. Кн. VIII. С. 31. (Символы).

¹⁹ Студит Ф. Придите, верни, Животворящему древу поклонимся // Крест Господень. М., 1998. С. 80–81.

²⁰ Ошо Р. Искусство жить. Я — врата. М., 2005. С. 7.

К. С. Васильцов

ПРИРОДНЫЕ МЕСТА ПОКЛОНЕНИЯ ЗАПАДНОГО ПАМИРА

Вплоть до недавнего времени Памир для европейцев продолжал оставаться своего рода *terra incognita*. Географическая изолированность этого высокогорного региона от равнинных территорий, а также суровые климатические условия немало способствовали тому, что практически до конца XIX столетия Памир все еще оставался малоизвестным остальному миру. Впрочем, и теперь, несмотря на успехи как российских (советских), так и зарубежных исследователей в деле изучения истории, материальной и духовной культуры населяющих Горный Бадахшан народов, многие стороны жизни горцев не нашли по тем или иным причинам должного освещения в этнологической и востоковедной литературе.

Вплоть до XI в., то есть до образования исмаилитско-низаритского государства в Аламуте, Западный Памир не был полностью исламизирован, а местное население оставалось верным различным древним верованиям и культурам.

В знаменитом сочинении «Худуд ал-‘алам»¹ есть такое упоминание: «Город Сикашим (современный Ишкашим. — *К. В.*) является столицей области Вахан. Обитатели ее являются огнепоклонниками (*габракан*) и мусульманами, и правитель Вахана (*малик*) обитает здесь. Хамдуд (современный Хандуд в Афганистане. — *К. В.*) — это место, где располагаются святилища идолов (*бутханайи вахани*)»². Действительно в селении Хандуд в афганском Вахане и поныне существуют развалины замка, который некоторые исследователи считают буддийским храмом.

Существуют также развалины замков доисламских правителей Вахана и на таджикской стороне, из которых самым знаменитым является Калайи Ках Каха (с. Намадгут), крепость названа по имени правителя. Широко распространена следующая легенда: арабское войско под руководством ‘Али и его сыновей Хасана и Хусайна пришло в Вахан, чтобы завоевать область *сийах-пушей*,

или *аташпараст*, и ее правителя Ках-Каха (*кафир-и сийах-нуш*) и обратить их в веру Мухаммада. ‘Али успешно справился с этой задачей и вместе с сыновьями возвратился в Аравию. После их пребывания остался лагерь, где они отдыхали между сражениями, превратившийся впоследствии в священное место³. В целом доисламских правителей Вахана обыкновенно называют *аташпараст*, то есть огнепоклонники, они носили черные одежды и брали в жены своих сестер и дочерей⁴.

Сейчас сложно сказать определенно, когда исмаилитский *да‘ва*⁵ начал распространяться на Памире⁶. Насколько мы можем судить на основании сведений таких авторов, как Ибн ан-Надим (ум. 995), ас-Са‘алиби (ум. 1038), Низам ал-Мулк (ум. 1092), в правление династии Саманидов (872–999), особенно во времена *амира* Насра б. Ахмада Самани (914–943), исмаилитская (карматская)⁷ пропаганда довольно активно велась в Центральной Азии под руководством *да‘и*⁸ Мухаммада б. Ахмада ан-Насафи (ум. 943), особенно в Бухаре и Самарканде⁹.

В Бадахшане исмаилитская община связывает свое происхождение с именем фатимидского *да‘и*, философа, поэта и путешественника Насири Хусрава (ум. 1080). Впрочем, о подробностях его миссионерской деятельности на Памире (в местной традиции получившей название *да‘вати насир*) судить также весьма непросто. В большинстве своем наши сведения имеют характер более легендарный, нежели исторический в строгом смысле этого слова, и потому требуют осторожного к себе отношения и проверки. Так или иначе, по собственным словам Насири Хусрава, в 1064 г. он уже находился в Йумгане, куда был приглашен местным правителем по имени ‘Али б. Асад¹⁰. Очевидно, что исмаилитская община Бадахшана не утратила связи с единоверцами в Иране, о чем, в частности, свидетельствуют рукописные собрания исмаилитских сочинений, относящиеся к доаламутской литературной традиции¹¹. Со взятием монголами крепости Аламут и разгромом государства низаритов в Иране начинается новый период в истории общины, в которой в результате раскола выделяются две ветви — *касимишахи* и *мухаммадшахи*¹². Памирские исмаилиты принадлежали к ветви *мухаммадшахи*¹³. В период *давр ас-сатр*¹⁴

распространение исмаилизма на Памире продолжили различные исмаилитские *да'и*, вынужденные по политическим причинам скрываться от преследований монголов. Так, в Шугнани нашли убежище выходцы из Ирана Шах Хамуш, Шах Маланг и Шах Кашан, в Вахане — Шах Камбар и Шах Исам ад-Дин.

Исмаилитская традиция в Бадахшане складывалась под влиянием иранской низаритской ветви исмаилизма и других шиитских течений (иснашариты, карматы), мусульманского мистицизма (*такаввуф*), локальных религиозных культов, представлений и верований, что в конечном итоге привело к формированию собственно памирской исмаилитской традиции (*панджтани*)¹⁵.

В большинстве районов Центральной Азии святое место называют либо арабским термином *мазар*, либо арабо-персидским *зийаратгах*. К настоящему времени в отечественном востоковедении и этнографической науке накоплен довольно обширный фактический материал о культе святых (араб. *аулия*) и местах поклонения в Центральной Азии. Прежде всего следует упомянуть работы О. А. Сухаревой, Г. П. Снесарева, В. Н. Баилова, Р. Я. Рассудовой, С. Н. Абашина, В. Л. Огудина, Р. Р. Рахимова, Н. С. Терлецкого и др., в которых рассматриваются обычаи и обрядовые практики, приводятся легенды и другие фольклорные материалы, связанные со святыми местами и культом святых. Специально тему почитания святых и святынь на Западном Памире затрагивали в своих трудах А. А. Бобринской, М. С. Андреев, И. И. Зарубин, М. С. Кисляков, Т. Каландаров.

Сходный во многих своих проявлениях с другими районами Центральной Азии, равно как и землями, входящими в *дар ал-ислам*, культ святых на Памире имеет особенности, отражающие специфику религиозной и политической истории этого региона. К почитаемым святым (кроме арабского *аулия* на Памире также используется перс. / тадж. термин *бузурган*) в Горном Бадахшане относят персонажей мусульманской священной истории ('Али, Фатима, Хасан, Хусайн, Зайн ал-Абидин и др.), исмаилитских *да'и* (Насири Хусрав, Шах Бурхан, Шах Камбари Афтаб и др.), религиозных авторитетов (Суфи Мубараки Вахани), *пиров* (Саййид Йусуф 'Али Шах и др.). Имеют дифференциацию и сами места

поклонения: почитаемые могилы исмаилитских проповедников и *пиров* обыкновенно называют *мазар* или *зийаратгах* (*мазари Шах Бурхан*, *мазари Саййид Джалал*), термин *кадамджой* относится по преимуществу к тем местам поклонения, где, как считают памирцы, проходил или останавливался святой и оставил свой след (*хазрати* ‘Али, легендарный конь ‘Али Дул-Дул, Зайн ал-Абидин), природные объекты культа (например, старые деревья, камни необычной формы или цвета, источники), как правило, называют *остон*.

В настоящей работе мы рассмотрим некоторые природные места поклонения Западного Памира, а также связанные с ними мифологические и фольклорные сюжеты.

1. Горы, расступаящиеся скалы, камни и груды камней

Неподалеку от расположенного в верховьях Гунда кишлака Имома находится высокая гора, которую местные жители называют Ломийён. Издали гора привлекает к себе внимание необычной расцветкой, связанной с образовавшими ее горными породами. По словам местных жителей, с горы стекают семь ручьев, а у ее подножья находится родник. Гора связана с именем имама Мухаммада Бакира¹⁶, который, как следует из местных легенд, скрывался от своих врагов на вершине этой горы. Весной и летом ручьи несут с горы в долину разноцветные камушки, которые используются в лечебных целях (их прикладывают к больным местам). В случае возникновения каких-либо затруднительных жизненных ситуаций люди, обращаясь к горе, возносят молитвы¹⁷.

В архиве И. И. Зарубина хранится рукопись написанного на фарси сочинения «Сказание о *мазарах* Кухистана» («*Хикайат-и мазарха-йи Кухистан*») ¹⁸. В этом сочинении в числе прочих приводится легенда, связанная с упомянутой горой и Мухаммадом Бакиром: «Первым из числа *авлийа*, поселившимся в Кухистане, был человек, которого называли Имам. Некоторые из числа местных жителей просили его принять имамат, некоторые же пребывали в сомнении относительно этого. Его счастливое имя было имам Мухаммад Бакир. Имам приехал сюда из Хорасана на белом верблюде и поселился на том месте, где теперь мазар. Прожив

некоторое время, имам однажды обнаружил пещеру, а около нее источник. И объявил жителям, что удаляется в эту пещеру, однако в случае если их постигнет какое бы то ни было бедствие: война, мор, голод, — он всегда вернется к ним на помощь. Для этого они должны будут прийти сюда, зарезать перед пещерой барана и потом кричать как азанчи. “На этот клич я выйду к вам”. Сказав это, имам удалился в пещеру, которая за ним замкнулась. Через некоторое время недоверчивые жители долины решили проверить слова имама. Совершили все по его словам. Имам появился из пещеры, сидя на лошади, и спросил народ, что им нужно. Смущенные жители объяснили причину вызова. Имам разгневался и сказал: “В наказание за ваше неверие пусть долина по временам будет *гун* (юж.-перс. *ган* — куча собранная), а по временам *паришон* (рассеянная)”»¹⁹.

Легенды об уходящем в сокрытие (*гайб*) в скале (пещере) святом имеют широкое хождение на Памире. В долине Бартанга существует *остон* под названием Мушкилкушо (букв. «избавляющий от затруднений»), расположенный неподалеку от кишлака Йемц. Территория *остона* огорожена, на ней растет старое дерево (лох / тадж. *сизд*). По правую и левую руку от калитки, ведущей на территорию комплекса, в стене сделаны ниши, в одной из которых сложены камни. Сам *остон* представляет собой закрытую пещеру, в правом углу которой сложены камни черного цвета, рядом также стоит сделанный из камня светильник. Перед входом в помещения *остона* висит изображение ‘Али и портрет Агахана IV. У дорожки, ведущей к *остону*, установлено небольшое сооружение, поверх которого лежит камень. *Остон* Мушкилкушо связан с расположенными выше по течению р. Бартанг *остонами* в кишлаках Басид, Сипонч (Ходжайи Нураддин). Согласно легенде, *хазрати* ‘Али прибыл в Бартанг из Мургаба верхом на белом верблюде. Во времена его появления в Йемце кишлак насчитывал двадцать семь домов. Когда жители кишлака приблизились к нему, скала раздвинулась и ‘Али исчез (ушел в сокрытие, *гайб*). После этого события от скалы еще долгое время исходил свет. Вышел *хазрати* ‘Али в долине Хингоу в образе *хазрати* Бурха²⁰. Название *остона* связано с его лечебными функциями: жители

сначала касаются камней, а затем своих больных мест, что, как считается, способствует исцелению.

Образ Мушкилкушо широко распространен в мусульманских преданиях в Центральной Азии, часто в виде женского персонажа Биби Мушкилкушо (Госпожа-разрешительница затруднений)²¹.

Возвращаясь вновь к сюжету о сокрытии в горе (пещере), можно провести некоторые параллели с почитаемыми местами других районов Центральной Азии. А. Симонов, например, приводит такие сведения: «В горах между Ошем и Араваном в стороне от дороги расположен небольшой кишлак, близ которого находится могила святого Таш-ата, давшего имя этому селению. Здесь на высокой, совершенно отвесной скале построен надмогильный мавзолей святого, соединенный узким крытым проходом с глубокой расщелиной в скале. По преданию, Таш-ата был одним из знаменитейших предводителей войск правоверных, умерший и погребенный в этом кишлаке. Когда настанет время изгнать русских из края, Таш-ата восстанет из могилы, соберет войско и выгонит их <...> Года три тому назад собралась в Таш-ата огромная толпа туземцев в несколько тысяч человек и начала горячо молиться святому, прося его восстать и явить свое могущество. Но видно не пробил еще час изгнания русских, или моления правоверных были недостаточно усердны, только ожидаемого чуда не произошло, да к тому же местные власти, узнав о собравшихся, поспешили их разогнать. По некоторым сведениям, Таш-ата и теперь время от времени выходит из могилы и на белом коне скачет по горам; гул от копыт его коня далеко разносится по окрестности, но видеть самого всадника удаиваются лишь немногие известные своей праведностью имамы»²². Кроме того, существуют многочисленные легенды, связанные с этой пещерой: рассказывают, например, что святой имам уходил в четверг через пещеру в Мекку и возвращался оттуда в пятницу²³. Однажды по зову Аллаха он ушел в пещеру и не вернулся. По словам *шейха мазара*, есть люди, которые видели живого Имам-Ату. Они при молитве впадали в сон и выходили через пещеру на берег реки. На берегу их иногда встречал белобородый старик²⁴.

Современный исследователь В. Л. Огудин со слов *шейха ма-зара*, записанных им в 1990 г., приводит следующую легенду: «Здесь когда-то жил человек по имени Тош-Додо. Он первым поселился в этих местах. Жена его жила в Оше. Тош-Додо сеял рожь. Однажды он увидел, что поле вытоптано, а посевы поедены. Тош-Додо стал караулить, вскоре увидел коня и вспугнул его. Конь пошел к скале, и вдруг перед ним открылась пещера. Конь вошел в нее, Тош-Додо за ним. В пещере сидел человек и точил кетмень. Он спросил у Тош-Додо: “Зачем ты гонишься за конем? Разве он сделал тебе что-нибудь плохое?”<...> Потом человек сказал: “Расстели свой платок”. Тош-Додо расстелил свой поясной платок, и человек насыпал в него опилки от кетменя. Выйдя из пещеры, Тош-Додо выбросил все из платка и отправился к своей жене. Он рассказал ей о встрече, показал свой платок и вдруг увидел, что один кусочек железа остался, но сделался золотым. Тош-Додо побежал к пещере, но золота, в том месте, где он высыпал опилки, не нашел. Пещеры тоже не было, скалы сошлись»²⁵.

Рассказы о святилище Чил-Устун (Ферганская долина) нередко связаны с именем святого Курбан-аты: «Это был святой человек, знавший секреты пещер. В то время, когда Курбан-ата жил среди людей, в пещере был узкий проход к скале. Сейчас этого прохода нет, он закрылся. Когда Курбан-ата собрался уйти от людей, он сказал своему родственнику, жившему в роще Чарвак-Дувана: “Если у тебя появится крайняя необходимость во мне, то позовешь меня и я выйду из пещеры” — и скрылся в глубине входа. Родственник очень горевал, что не видится со святым и однажды позвал его. Зачем звал? Признался, что просто хотел его видеть. Курбан-ата предупредил, чтобы тот больше так не поступал. Второй раз. Третий — не вышел совсем. С тех пор Курбан-ата приходит только к тем, у кого есть необходимость. В пещере находится много его незримых спутников. Сам Курбан-ата гойиб. Он пребывает в пещере и в роще»²⁶.

Интересно, что подобный сюжет имеет широкое хождение не только среди мусульман. М. Грей, описывая некоторые ритуальные и обрядовые действия современных зороастрийцев, отмечает: «Для иранца-зороастрийца лето начинается с паломничества

к святыне *Пир-и сабз*, представляющей собой вырубленный в толще горы грот. Это отдаленное место, самая священная и наиболее посещаемая зороастрийцами горная святыня. Легенды, связанные со святыней, сообщают об арабском войске, которое в этой местности преследовало Никбану, дочь Сасанидского царя Яздигерда III. Опасаясь захвата, она просила Ахура Мазду защитить ее от врага. В самый последний момент гора чудесным образом открылась и предоставила ей защиту <...> Здесь возле источника святой воды растет огромное и древнее дерево, которое, согласно легенде, использовала Никбану как трость, а капли воды, появляющиеся весной в гроте горы, являются слезами печали Никбану»²⁷.

Образ расступающейся скалы, принимающей внутрь человека, присутствует и в ряде других легенд. Сходные мотивы обнаруживаются и в других странах, нередко в связи с преследованиями на почве религии²⁸. В одних случаях святыне, верующие мусульмане убегают от своих преследователей²⁹, в других, наоборот, святых других религий преследуют мусульмане.

Нередко *остоны* устраиваются в непосредственной близости от почитаемой горы, как, например, Остони Кухи Ла'л (Мазар Ходжайи Ла'л) (кишлак Сист, Ишкашимский район). Он располагается на ровной местности под сильно разросшимся старым деревом — ивой (согласно информанту, дереву 300 лет), которое, как можно предполагать, также является объектом культа. Само святилище представляет собой квадратное в плане сооружение без крыши, стены которого сложены из камней. Высота стен около полутора метров. В боковых стенах имеются проемы — проход во внутреннюю часть. На фасаде *остона* выделена полукруглая ниша, высота стен которой чуть превосходит высоту остальной его части. Нишу венчают рога горного козла. Слева от ниши на стене располагается камень круглой формы, с правой стороны — светлый камень с заостренными краями. На выровненном основании ниши лежат несколько небольших камней округлой формы, а также камней со слоистой структурой. Здесь же паломники оставляют приношения, а также зажигают лучины и светильники. Заднюю стену *остона* образует ствол разросшегося дерева, под

сенью которого протекает ручей. По всей вероятности, именно дерево являлось сакральным центром святилища. *Зийарат* к этому *мазару* проходит по пятницам. По сведениям информантов, светильники зажигались здесь также перед выходом на летовку. В это же время варили похлебку и делали подношения. *Остон* датирован XIX–XX вв. Он тесно связан с расположенной близ селения горой Кухи Ла‘л — древними выработками, в которых добывались шпинель-форстеритовые образования (бадахшанские рубины). Ходжайи Ла‘л является покровителем данного месторождения. Существует несколько легенд, объясняющих, кто скрывается под этим именем. Ходжайи Ла‘л обыкновенно носит имя Сулайман. Согласно одному преданию, он идентифицируется с *хазрати* Сулайманом (библ. Соломон), обладавшим особой силой и властью над злыми духами — дэвами (*дивами*) и заставлявшим их работать здесь на добыче рубинов. По другой версии, Сулайман потерял в этих местах свой драгоценный перстень, а дэвы занимались его поисками. Согласно третьей, Сулайман первым стал добывать здесь рубины, и затем стал покровителем добытчиков драгоценных камней. Во многих преданиях говорится, что на месте святилища стоял его шатер (*хирга*). По версии, рассказанной нашим информантом, Сулайман был обычным человеком, его дальним предком, который был хранителем данного *остона*³⁰.

С культом гор связан культ камней. На Западном Памире, в различных его областях, существуют многочисленные свидетельства почитания камней в прошлом. Как правило, почитаемые камни (*санг*) представляют собой валуны, отличающиеся своими размерами или необычностью формы, либо осколки скал. Почитаемые камни различаются наличием или отсутствием на них высеченных рисунков, знаков, надписей³¹.

Согласно приводимым А. А. Бобринским сведениям, горцы молятся у этих камней по всякому поводу: благодарят за счастливое возвращение с летовок, просят исцеления при болезнях и при этом жгут на камнях *чирог*и, возливают масло, делают приношения в виде пригоршней зерна, тута, муки, иногда собираются вокруг камня, устраивают общую трапезу, режут барана, варят похлебку. Считалось, что всякая молитва, произнесенная у такого

камня, будет услышана³². На расспросы исследователя «горцы неохотно и сбивчиво передавали, что камни освящены в честь какого-нибудь святого, уважаемого человека или чтятся в память какого-нибудь события из жизни этих святых мужей, события, связанного с данным местом или даже с данным камнем»³³. В современных условиях иногда приходится сталкиваться с ситуацией, когда местные жители затрудняются объяснить мотивы почитания того или иного мегалитического культового объекта.

Тем не менее обыкновено почитание святого места регламентируется определенным набором сюжетов, которые воспроизводятся в различных мифологических преданиях. Святилище Виздожжир (кишлак Тусиён, букв. шугн. «камень пращи»; *жир* — «камень», *виздож* — «праща») располагается на пологой местности и представляет собой огороженный участок прямоугольной формы. Стены *остона* сложены из камней без раствора. Длина сторон ограды около 2–3 м, наибольшая высота приблизительно 1,5 м. Стена с трех сторон (снизу и с боков) огораживает почитаемое старое дерево. В нижней стене сделана небольшая ниша, в которой лежит камень темного цвета округлой формы. На одном из углов этой каменной ограды лежит крупный камень овальной, практически круглой, формы.

Предание гласит, что однажды Шохи Тирандоз, сидя на вершине одной из гор (гора так и называется Шохи Тирандоз), увидел на месте, где теперь находится *остон*, корову, которая поедала урожай. Дабы отогнать ее, праведник бросил в нее большой круглый камень, который сохранился до наших дней и почитается паломниками. По одной из версий, камень бросил Шохбурхан, по другой — Шохи Тирандоз (Шой Тирандоз). Шой Тирандоз является одним из *гайби* — небесных стражей Памира. Согласно местным представлениям, он назначает управителей этого мира. Раз в 170 лет он стреляет в правителя, и, если его стрела поражает змеиную душу, она сразу падает в *дуззах* — ад, а если попадает в человека с львиным сердцем, тогда он возносится в *бешт* — рай³⁴.

Святилище Хатжир (кишлак Тусиён, букв. с шугн. «камень с надписью», *хат* — «надпись»), расположенное на северо-западе

от кишлака близ дороги, ведущей на сенокосы жителей селения, представляет собой камень средних размеров с нанесенной на него надписью на арабском языке, выполненной белой краской: «لا اله الا الله يا على يا محمد» (Нет бога, кроме Аллаха! О 'Али, о Мухаммад!) Часть надписи стерта от ритуальных прикосновений рук паломников и следами от стекающего масла, которым верующие поливают камень во время *зийарата*.

Местность, в которой располагается *остон*, пользуется недоброй славой. Согласно местным поверьям, это место обитания злых духов — *дивов*. Опасаясь их, люди старались не ходить здесь без большой надобности. Считается, что для защиты людей от злых духов некий мулла нанес на камень надпись и с тех пор он почитается как *мазар*. Рядом находится место, которое именуется «монгольскими могилами», где действительно имеются останки человеческих захоронений. По преданию, некий монгольский полководец Джули прибыл на Шахдару с большим войском. Местные жители дали им отравленную пищу, отведав которой монголы умерли и были погребены в этом месте.

Остон Пири Фоук Мухаммад Парвози (кишлак Даршай, Иш-кашимский район) расположен на каменистом склоне горы, спускающейся в долину, на краю кишлака у дороги, идущей вдоль р. Пяндж. *Остон* отделен от дороги довольно длинной каменной стеной, обмазанной глиной. Зубчатая стена, а также ворота, ведущие во внутреннее пространство, украшены многочисленными рогами горных козлов и баранов. Задняя и боковые стены меньшей высоты выложены из камней без раствора. Какие-либо постройки отсутствуют. Святилища представляют собой несколько нагромождений из камней с многочисленными рогами, положенными сверху вместе с камнями небольшого размера слоистой структуры. В верхней части святилища расположено сооружение из крупных плоских камней, образующих нишу, в которой зажигаются светильники. Над нишей водружен шест.

Остон Туги Имам Хусайн (букв. «Знамя имама Хусайна»), расположенный у дороги от кишлака Козидех на Багуш, сложен из камней (в основном плоской формы) и представляет собой невысокое (около 1 м) чуть вытянутое прямоугольное сооружение.

Сверху на *остоне* лежит камень необычной формы. Согласно местной легенде, в этом месте имам Хусайн (сын халифа 'Али) совершил *гайб* и вознесся на небо.

Отголоски почитания камней в том или ином виде встречаются также и в других районах Центральной Азии. Н. А. Кисляков зафиксировал интересные ритуалы, совершаемые паломниками во время *зийарата* к *мазару* святого Бурха: паломник «спускался с лошади и, сложив молитвенно руки, читал одну или две суры Корана. Затем, поднявши камешек с земли, он клал его на один из больших камней, которые находятся здесь в изобилии. Весь этот участок пути был покрыт такими большими камнями с десятками и сотнями лежащих на них маленьких камешков»³⁵. Этот обряд носит название *салом* (то есть приветствие), после его выполнения паломник вновь «садился верхом на лошадь и вешал себе на шею камчу или поясной платок в знак своего унижения»³⁶. Далее Н. А. Кисляков сообщает, что один из сопровождавших его представителей местной знати признался, что «в прошлом году он не исполнил вышеуказанного обряда, за что был жестоко наказан: упал с лошади во время сайги и разбился. Так сильна вера в могущество святого Бурха»³⁷. Цель совершения этого обряда более или менее очевидна: действие (*салом*) подразумевает приветствие объекта культа и загадывание паломником желаний. К слову сказать, в Турции есть так называемые камни намерений (*ниййет ташлары*), которые закапывают у могил, чтобы выявить добрые или злые намерения тех или иных людей³⁸. Можно также предположить, что камень в обряде *салом* выполняет функции маркера, разграничивающего священное пространство, центром которого является почитаемый *мазар хазрати* Бурха, и окружающий ландшафт. Вероятно, сходную функцию выполняли камни в ритуале, на который обратил внимание А. А. Бобринский: «На вершинах перевалов мы всегда находили кучу сложенных камней. Каждый, поднявшись на перевал, считает своим долгом положить камень в эту кучу, тем самым свидетельствуя, что и он просит или благодарит Бога за благополучный переход перевала»³⁹. В данном случае камни определяют границы «страшного места». Пространство в восприятии традиционной культуры неоднородно,

в нем наряду со священными и нейтральными существуют также «страшные» места, где человек менее защищен и подвергается опасности со стороны злых сил. Например, в топонимике Памира часто встречается название *дивлох* (букв. «место, где обитают дивы»). Обыкновенно это высокогорный участок, где, согласно местным поверьям, проживают *дивы*, способные нанести вред человеку. В современных условиях, когда кишлаки разрослись, *дивлох* часто входит в число «районов» селения, там строятся дома, обрабатываются участки земли и т. д.

В свете сказанного об обряде *салом* большой интерес представляет использование камней в одной из молитвенных форм *зикра* (он называется *хатл ал-х⁶аджагон*), практикуемой *тарикатом* накшбандиййа⁴⁰. Во время отправления *зикра* используется 10 крупных и 100 маленьких камней. Кроме *шейха* в *зикре* участвуют не менее семи человек. После молитвенного обращения участников *зикра* к *шейху* он кладет по правую руку от себя шесть камней, а каждому участнику *зикра* дает по одному маленькому. Затем читается «Фатиха» и камни возвращают *шейху*. После этого 79 маленьких камней раздаются *закирам*, а *шейх* оставляет себе 21 камень. Затем читается славословие пророку столько раз, сколько камней находится у участника *зикра*. Потом все читают 94 *суру*. После *шейх* распределяет между участниками 21 камень и читается 112 *сура*. Затем *шейх* читает ее еще десять раз, а потом использует десять камней, при этом на каждый камень приходится 100 прочтений. Далее эта же *сура* читается еще 1001 раз, и шесть камней вновь размещаются справа от *шейха*. Сам он держит в руках один камень. Все участники читают «Фатиху», а затем еще семь раз *суру* «Ихлас». После чего все камни возвращаются *шейху*. Заканчивается *зикр* чтением трех молитв. Использование камней в этой молитвенной форме имеет самостоятельную и мнотехническую функцию. «Смысл *зикра*, пишет Ш. М. Шукуров, состоит в духовно-мыслительной концентрации всего многообразия сферы *tundus imaginalis* («*алам-и мисал*), что есть сфера *малакут*, и числовой константы 100, т. е. сто маленьких камней, и ее трансформации в сферу *джабарут* (десять больших камней) и сферу *лахут*⁴¹ (один большой камень)»⁴². Последний большой

камень подразумевает духовное сердце (*калб*) *шейха*, Совершенного человека.

Широко распространено почитание отдельных камней (или группы камней), отличающихся необычной формой, напоминающих свои видом людей или животных. На летовке в кишлаке Тусён нам довелось увидеть каменную гряду, носящую название Чилдохтарон (Сорок девушек). Согласно местной легенде, это фигуры сорока девушек (или невест), которые, спасаясь от афганцев, добрались до этого места и окаменели.

На территории Центральной Азии, а также в Иране, Афганистане и Турции *чилтан* / *чилдохтарон* (сорок мужей) относят к одной из наиболее популярных категорий святых. Размер этой группы обязательно составляет сорок человек. Согласно преданиям, их возглавляет пророк Хизр⁴³. Народные представления о *чилтанах*, к слову сказать, довольно противоречивые, собраны и проанализированы в известной работе М. С. Андреева, к которой мы и отсылаем читателей⁴⁴. На Западном Памире также имеет хождение немало легенд связанных с *чилтанами*, весьма и весьма разнящиеся между собой. Так, Т. С. Каландаровым на Памире было зафиксировано любопытное предание о происхождении *чилтанов*. По словам его информанта, праведные *чилтаны* берут свое происхождение со времен *шейха* Мансури Халладжа⁴⁵. Однажды *шейх* Мансур пришел в город, где царствовал правителем мусульманин. В это время умирала одна из его приближенных, правитель вздыхал и, воздевая руки к небу, повторял: «Ах! Какая участь ожидает ее впереди!». В конце концов Мансур сказал: «То, что вы говорите, — ошибка. Участи загробной жизни не существует». Правитель потребовал от Мансура доказательств его слов. Тогда *шейх* попросил раскопать могилу той женщины и положить на грудь умершей мешочек с пшеном. Условились следующим образом: если поутру пшено будет неразбросанным, это будет доказательством правоты *шейха* Мансура, в противном случае *шейха* повесят. Ночью Мансуру было видение, в котором кто-то ругал его: «Немусульмане боялись только участи загробного мира, а ты раскрыл им тайну. Теперь они будут притеснять мусульман». Мансур проснулся, отправился на кладбище и, взяв

мешочек, положенный накануне на грудь женщины, разбросал пшено вокруг могилы. Как было условлено договором, *шейха* казнили. После того как его душа покинула тело, уста покойного произнесли: «Я есть Бог, воздаю хвалу ‘Али, немой, но вокруг друга воздаю хвалу ‘Али». Правитель приказал сжечь труп, а прах разбросать над рекой Шур. Так и было сделано. В результате уровень воды в реке немедленно поднялся. Один из учеников *шейха* выпил из реки чашу воды, и река вновь вошла в свое русло. От реки к дворцу правителей был прорыт канал. Когда вода успокоилась, люди увидели, что по каналу плывет цветной шар из пены. Этот шар говорил человеческим голосом те же слова, что и *шейх* Мансур. Дочь царя и сорок ее служанок испили эту пену и вскоре почувствовали, что беременны. Сперва правитель приказал казнить всех девушек, включая и свою дочь, однако после того как она рассказала, что произошло, он изменил свое решение. Спустя девять месяцев дочь правителя родила сына. Этот ребенок был *хазрати* Шамс (Шамс ад-Дин Мухаммад)⁴⁶. Все сорок служанок также родили мальчиков, от которых пошли *чилтаны*⁴⁷.

Приведенная легенда представляет интерес в нескольких отношениях: она связывает происхождение *чилтанов* с именем знаменитого Мансура Халладжа, а также подчеркивает связь с ним низаритского имама Шамс ад-Дина Мухаммада. В научной литературе неоднократно отмечалось, что в посталамутский период своей истории иранские исмаилиты сблизилась с суфизмом и часто использовали в своих произведениях суфийскую терминологию. Характерно и то, что такие известные персидские поэты-мистики, как Руми, Шамси Табризи, ‘Абд Аллах Ансари, чрезвычайно популярны на Памире и нередко причисляются памирскими исмаилитами к своим единоверцам⁴⁸. Завершая разговор о *чилтанах*, стоит отметить, что на Памире количество *мазаров*, связанных с ними, не столь велико. Существует описание святилищ *чилтан* в кишлаках Ваздара (Рошткалинский р-н)⁴⁹, Цорж (Рошткалинский р-н)⁵⁰, Зонг (Ишкашимский р-н)⁵¹. Типологически близкими представлениям о *чилтанах* являются, вероятно, представления об окаменевших женихе и невесте. Горные луга в кишлаках Анджин и Бодомдара, а также гора в кишлаке Тусиён носят название

Хунчат нивунч (шугн. «жених и невеста»). Эти названия связаны с местами, где находятся вертикально стоящие камни или горы, вершины которых по форме напоминают стоящих людей. Считается, что эти камни являются окаменевшими женихом и невестой. Более всего распространена легенда, согласно которой жених и невеста ослушались наставления родителей и были превращены в камень.

В различных областях Памира имеет широкое хождение сюжет о драконах, превращенных в камень. О подобном камне, находящемся неподалеку от кишлака Сиднев (Шахдара) рассказывают такую легенду: «В далекие времена в кишлаке Сиднев появился громадный дракон, который чинил вред людям. Из-за него люди не могли свободно ходить из одного кишлака в другой. Придя в отчаянье, люди стали молить Бога, чтобы он избавил их от дракона. Однажды в пятницу в кишлаке появился человек по имени Тирандоз. Он вступил в поединок с драконом и победил его. Потом он взял дракона и бросил его на вершину горы, где тот и превратился в камень»⁵². На летовке у кишлака Ямг (Вахан) находится большой камень, который называют Шотор санг («верблюжий камень»). Согласно местному преданию, «однажды *сейид* отправился на верблюде на летовку. По пути верблюд сбросил седока и тот умер. Через некоторое время жители кишлака принялись искать *сейида*. Издали они заметили верблюда, стоящего над телом хозяина. Приблизившись, люди увидели, что верблюд, по велению Бога, превратился в камень»⁵³. Подобного рода представления нашли отражение в микротопонимике Западного Памира. Например, предгорье около кишлака Анджин носит название Аждалбун («Подножье дракона»). Согласно местной легенде, в далеком прошлом под скалой, мимо которой проходила дорога, появился дракон. Это чудовище начало убивать всех, кто проходил мимо его жилища. Слух об этом распространился по всей долине, и люди стали бояться приближаться к этому месту. Тогда на помощь людям с небес спустился ангел, который обезглавил дракона и подбросил его голову вверх. Падая, она ударилась о скалу, оставив на ней отпечаток. С тех пор местность, расположенную под горой, стали называть Аждалбун. Топони-

мы, связанные с названиями враждебных людям сил, которые были уничтожены святыми (а в большинстве случаев это *хазрати* 'Али), часто встречаются на всей территории Бадахшана. Похожий топоним Аждаалсед («Камень дракона») зафиксирован в Баджувском ущелье. В Вахане около селения Ширгин лежит огромный плоский камень, рассеченный по всей длине. Жители Вахана называют его «камнем дракона». В долине Гунд недалеко от селения Шишусп находится камень, который местные жители считают окаменевшим драконом, убитым 'Али⁵⁴.

Иранское слово *санг* (камень) или тюркское *таш* нередко, как указывает в своей статье Р. Р. Рахимов, являются составным компонентом названия *мазаров* в древних оседло-земледельческих районах Центральной Азии: «Это, к примеру, два культовых объекта с одним и тем же названием Ходжайи Санг («Господин / святой камень»), а также Санги Джунбон («Неустойчивый / качающийся камень») на Зеравшане, Санги Кавутак (Зеленый камень) и Ходжайи Сангвоти Вали («Господин / святой всезнающий каменный вал») в Гиссаре и Ходжайи Санги хок («Ходжа Камень с землей») у истоков Варзобдарьи»⁵⁵. Главной достопримечательностью комплекса Испид Булан в Ферганской долине является святой камень Таш-мазар⁵⁶. Этот перечень можно было бы продолжить. Нам в данном случае важно подчеркнуть, что указанные *мазары*, по всей вероятности, по своему происхождению восходят к доисламскому культу камня. (В качестве примера можно привести близкую территориально и исторически родственную традицию народов Гиндукуша: «Следует заметить, что в неисламских верованиях Дардистана не фигурировали никакие статуи или деревянные сооружения больших или меньших размеров. Имелись грубо сложенные из камня алтари, каменные скамьи (или стенки), парные камни (один стоящий и один лежащий камень), а также менгиры, которые приносили туда и там устанавливали, причем в этих случаях им приписывали сверхъестественную силу. Кроме того, существовало почитание отдельных примечательных камней и даже целых скал»⁵⁷.) Позднее они стали ассоциироваться с именем того или иного мусульманского святого и, потеряв само-

стоятельное значение в качестве объекта поклонения, превратились в часть культового комплекса.

Почитание камней также связано с той ролью, которая отводится им в народной медицине. В Вахане, в кишлаке Ширгин, находится камень, который, как считают местные жители, обладает целебными свойствами. О нем рассказывают такую легенду: «В кишлаке Ширгин существует большой камень желтого цвета, который называют Санги аждахор. Между жителями кишлака постоянно происходили распри, и в наказание Бог послал в ту местность дракона. Каждую неделю люди приносили ему на берег реки сорок корзин лепешек, овцу и человека. Дракон пожирал их. Однажды очередь дошла до семьи, которая состояла только из отца и его дочери. Отец собрал сорок корзин лепешек, взял овцу и дочь и отправился на берег реки. Оставив их там, он в горе вернулся домой. Девушка осталась на берегу ждать дракона. Неожиданно к ней подошел юноша и спросил, почему она плачет. Девушка ответила ему, чтобы он поскорей уходил отсюда, иначе дракон заберет и его. Юноша велел ей не беспокоиться и попросил разрешения остаться здесь отдохнуть. После чего положил голову ей на колени и заснул. Спустя некоторое время девушка заметила, что вода в реке заволновалась, затем пожелтела, потом покраснела и, наконец, стала черного цвета. Девушка заплакала, и ее слеза упала на щеку юноши, отчего он проснулся. Юноша выхватил меч, ударил по голове дракона и разрубил его на две части. Девушка вернулась домой. Сбежавшиеся соседи испугались, что девушка сбежала и теперь дракон съест всех жителей кишлака. Тогда девушка рассказала, как все произошло. Выслушав ее, все отправились на берег реки. Там они увидели юношу с обнаженным мечом и дракона, который был весь в крови. Дракон спросил у юноши: “Что мне теперь делать, броситься обратно в воду или выйти на берег?” Юноша ответил: “Если выйдешь на берег, тогда ты превратишься в камень, если бросишься в реку, я вновь ударю тебя своим мечом”. Дракон вышел на берег, а молодой человек, коснувшись его рукой, сказал: “Превратись в камень”. Вонзил свой меч в землю и стал читать намаз. Затем он вытащил меч из земли и из того места забил родник»⁵⁸. Родник этот, как и камень,

в который превратился дракон, местные жители считают целебным. Что же касается юноши, то, по словам наших информантов, им оказался *хазрати* 'Али.

Нужно сказать, что применение камней в лечебных целях известно практически повсеместно в Центральной Азии. Например, в долинных районах Таджикистана существуют так называемые *харсанги*, которые представляют собой большие отколовшиеся куски скалы со сложенными на них кучами мелких камней. Этим камням приписывается целебное свойство: существует убеждение, что такие камни излечивают от кожных заболеваний. Процедура излечения такова: человек должен поднять маленький камушек поблизости от отколовшейся скалы, прочесть молитву, провести камушком по пораженному месту и положить его на *харсанг*⁵⁹.

В. Л. Огудин в своем исследовании о святыне Тахти Сулейман (Трон Соломона) на северо-западной окраине г. Оша рассказывает о трехметровом наклонном камне, входящем в ритуальный комплекс Тахти Сулейман. Согласно его данным, если по этому камню прокатится три раза, то можно избежать болезни почек⁶⁰. В той же работе он пишет о камне, на котором, по преданию, сидел пророк Сулейман: «Этот камень буквально отполирован суевверными бездетными женщинами, которые скользят по наклонной плоскости»⁶¹.

Камни и их таинственная сила притягивали к себе не только, разумеется, памирцев. В той или иной степени почитание камней сохраняется и в мусульманском мире, хотя еще такой известный богослов, как Ибн Таймиййа, боролся против традиции касаться камня с отпечатком ноги Мухаммада в Дамаске⁶². Ярким примером почитания камней в исламе, является главная святыня мусульман Ка'ба, которую, согласно одному *хадису*, называют «правой рукой Бога». Считается, что первоначально Ка'ба была белого цвета и почернела впоследствии от прикосновений рук грешников⁶³.

Таким образом, у народов Центральной Азии и у памирцев, в частности, камни наделены священными качествами, связанными с особым происхождением, формой, местом положения или приписываемыми им целебными свойствами. Обращает на себя

внимание также то обстоятельство, что у почитаемых камней памирцы производят священнослужения, отправляют молитвы и совершают обрядовые действия. Это наводит на мысль о камне, как о некоем прообразе храма или молельного места. Есть основания полагать, что в раннем исламе в мечетях вместо михрабной ниши ставились камни. В средневековом описании Дамаска говорится: «Там имеется также рынок <...> В нем находится совсем маленькое помещение, которое служит молельней. В кибле ее лежит камень, о который, как говорят, Ибрахим разбивал идолов, привозимых его отцом для продажи»⁶⁴.

2. Водные источники

На Западном Памире существует много источников термальных и холодных вод, которые используются для ванн и питьевого лечения. Часть из них почиталась верующими и была выделена самостоятельными названиями, как, например, Гармчашма.

Остон Гармчашма находится на террасе у целебных горячих источников в одноименном кишлаке Гармчашма (Ишкашим). Судя по следам, оставленным горячей минеральной водой на камне, изначально верхний источник располагался на территории самого *остона*, однако со временем пересох. Огороженный каменной оградой высотой около полутора метров двор *мазара* (приблизительно 10×10 м) находится у подножия невысокой каменной скалы. В скале находится ниша-алтарь естественного происхождения. На ее выровненном основании расположены два светильника — один в виде сосуда (с отколотым краем), другой — металлический четырехугольный, с чуть загнутыми наружу углами, на тонких ножках. Также в нише находятся рога горных козлов и округлый камень темного цвета. В расщелины внутри ниши вставлены лучины, возжигаемые во время *зийарата*. Рога козлов также водружены на ограде близ ведущей во двор святылища калитки. *Остон* датируется приблизительно концом XIX — началом XX в. Согласно сведениям из научной литературы, над алтарем на полке ранее лежала металлическая пятерня (*панджа*) — один из мусульманских (особенно исмаилистских) символов. Также говорится о пещере, перед которой находился огороженный двор,

где якобы жил некий праведный человек. Однако пещеры расположены с другой стороны скалы. Некоторые из них достаточно велики, чтобы в них мог разместиться человек. С юго-восточной стороны у подножия скалы находится кладбище. С противоположной стороны в настоящее время располагается водолечебный курорт, специализирующийся на лечении кожных заболеваний, в первую очередь псориаза.

О происхождении источника зафиксирована легенда: «Давным-давно в этих местах жил дракон. Однажды сюда пришел святой. Дракон его увидел, и между ними завязалась борьба. Святой убил дракона мечом, и из дракона брызнула кровь. Святой хотел смыть кровь, но воды нигде не нашел. Тогда он мечом рассек скалу, и оттуда хлынула горячая вода. В углублении горы лежит окаменевшее мыло, которым мылся этот святой. Пиром горячих источников считают Фохмамада»⁶⁵.

Другой известный целебный источник связан с именем дочери Мухаммада и жены ‘Али Биби Фатимы. Он находится в джамоате Питуп (Птуп) Ишкашимского района в верховьях р. Ямчун (правый приток р. Пяндж) на территории водолечебницы с термальными целебными источниками. *Остон* располагается перед входом в купальню и представляет собой небольшое закрытое помещение. Над входной дверью находится голова архара. Внутри помещения справа от входа в стене имеется ниша, в которой лежит небольшой камень. Торцевая стена комнаты завешена современным плакатом религиозного содержания — молящиеся мусульманки на фоне мекканской мечети во время *хаджжа*. На левой стене — небольшое окно. Потолок традиционного памирского типа, однако верхнее окно отсутствует, источником света служит подвешенная по центру современная люстра.

Это современный *остон*, построенный для нужд посетителей санатория при целебных источниках, специализирующегося на лечении женских болезней. В настоящее время практика сооружения *остонов* при тех или иных целебных источниках получила широкое распространение. Например, на территории лечебницы при источнике минеральной воды Чашмайи Ауч устроен *остон*, представляющий собой нишу в стене для подношений, над кото-

рой водружены рога горного козла и положено несколько округлых камней.

Почитаемые источники воды или родники и само их происхождение связываются зачастую с персонажами мусульманской сакральной истории, исмаилитскими *да'и* или местночтимыми святыми.

Можно предположить, что название источника Панджтан-чахма в кишлаке Занудж связано со «священным семейством», хотя в легенде их имена не конкретизируются. В селении Занудж находится родник под названием Панджтан-чахма («Родник пяти братьев»). По легенде, однажды к женщине пришли пять гостей. Хозяйка по всем правилам гостеприимства приветствовала незнакомцев и, усадив гостей, пошла готовить для них пищу. Она развела костер, поставила казан на очаг, но воды в кувшинах не оказалось. Женщина стала переживать, что пока она пойдет за водой к роднику, находившемуся довольно далеко от дома, гости останутся одни без внимания, что равносильно предложению покинуть дом. В отчаянии она заплакала. Услышав ее плач, гости вышли из дома и стали успокаивать хозяйку, заверяя ее, что еще миг и вода появится сама. Сказав это, один из незнакомцев ударил посохом по земле и на этом месте забил родник, который впоследствии так и назвали Панджтан-чахма. К слову сказать, и само название кишлака Занудж местная этимология связывает с этой легендой. Слово *занудж* является, как считают, измененной формой слов тадж. / перс. *зан* («женщина») и араб. *хаджж* («паломничество»). Поскольку пять святых пришли в гости к этой женщине и ей одной удалось стать свидетельницей совершенного ими чуда, ее стали называть *хаджжи* («женщина, совершившая паломничество»). Кишлак, в котором она жила, получил название Занхаджж («паломничество женщины»). Стоит добавить, что на Западном Памире человек, которому случилось увидеть святых, считался *хаджжи*, то есть совершившим *хаджж*⁶⁶.

В кишлаке Рин (Ишкашим) есть источник Абу Толиба, о происхождении которого имеет хождение следующее предание: «Был один мудрый человек, которого звали Абу Толиб. В те времена в кишлаке Рин почти не было воды. Только со стороны узкого

ущелья протекал родник. Посевы высохали под горячими лучами солнца. Абу Толиб, увидев такое положение, спросил: «Неужели в этой местности нет родников?». Ему ответили, что здесь воды нет, но на другой стороне в Хараве есть место, где, хотя и источника нет, земля влажная. Абу Толиб взял с собой двух-трех стариков и отправился в Харав. При себе он имел лопату. Эту лопату он положил около влажного места и принялся читать молитву. Затем он сказал старикам: «Идите спереди, а я следом. Возвращаемся домой» — и предупредил их не оглядываться назад. Старики двинулись в обратный путь, Абу Толиб тащил за собой по земле лопату. Когда они возвратились в Рин, Абу Толиб спросил, появилась ли вода. Ему отвечали, что нет, однако на следующее утро жители кишлака увидели, что арык полон воды. Источник, из которого таким образом провел воду в Рин Абу Толиб, назвали его именем»⁶⁷.

В «памирской Мекке» — кишлаке Поршинева — находится известный на весь Бадахшан источник, носящий имя Шоносира Хусрава. Происхождение его связывают со следующей легендой: «Когда Шоносир прибыл в Поршенев, он отправился в один из верхних кишлаков. В том кишлаке не было воды. Шоносир увидел старуху, которая несла кувшин с водой, и попросил немного воды, чтобы утолить жажду. Однако старуха отказала ему. Когда она удалилась, он воткнул свою лопатку в землю, воздел руки для молитвы и попросил Бога дать ему воды, чтобы утолить жажду. В тот же миг в месте, куда он воткнул свою лопатку, забил родник. Это место (родник) стали почитать в честь Шоносира Хусрова»⁶⁸. Другое записанное нами в кишлаке Сидж (Шугнан) предание гласит: «По словам людей, Биби Зайнаб была сестрой Шабдулло»⁶⁹. Была она красивой, чистоплотной и принадлежала к потомкам *саййидов*. Кишлак Сидж в те времена не имел воды. Биби Зайнаб в ночь на пятницу вышла к большому камню, который лежал выше кишлака и начала молить Бога о воде. Утром из-под камня с двух его сторон потекли два родника. Этот камень люди называли Бибзайнаб»⁷⁰.

О роднике в кишлаке Вибист существует такая легенда: «Сказывают, что в кишлаке Вибист в старые времена жил один старик

по имени Худжакалон. Он был добрым и святым старцем. Однажды он отправился на летовку и по дороге остановился, чтобы подкрепиться. Он съел лепешку и захотел испить воды. Взял он свой посох и стал ковырять землю. Вскоре в этом месте появилась вода, и он утолил свою жажду. Через некоторое время он отправился проверить, не высох ли родник. Подойдя к тому месту, он увидел, что родник стал чуть больше. С того дня люди стали называть этот родник именем Худжакалона»⁷¹.

Почитание того или иного источника мотивируется, как мы видим, его связью с персонажами мусульманской священной истории или проповедниками исмаилизма, местными праведниками, хотя, конечно, вода занимает одно из центральных мест в культовых и обрядовых практиках и других религиозных систем, является самостоятельным объектом почитания, играет существенную роль в различного рода ритуалах.

В зороастрийских священных текстах существуют многочисленные упоминания о воде и водных божествах. Богине воды и плодородия Ардвисуре Анахите в Авесте посвящен специальный гимн — «Абан Яшт» («Гимн водам»): «С золотой вершины горы Хукарьи, с высоты ее, равной росту тысячи мужей, ниспадает Ардвисура Анахита, высотой равная всем водам <...> по земле текущим, и вперед устремляется, полная силы <...> широко разливающаяся, целительная, дэвам враждебная, вере Ахуры преданная, прекрасная богиня реки Ардвиги, повелительница воды, священной стихии Датуша»⁷². Ардвисура Анахита предстает в образе «прекрасной девушки, сильной и стройной, прямой, высоко подпоясанной, знатного рода»⁷³. С культом воды были связаны многие религиозные отправления и обряды древнего населения Центральной Азии. Существуют письменные свидетельства, в которых говорится, что древние иранцы приносили жертву воде. Например, Страбон пишет: «Воде приносят жертвы так: придя к озеру, реке или источнику, вырывают яму и закладывают животное так, чтобы кровь стекала в эту яму, полагая, что в противном случае кровь осквернит воду»⁷⁴. Вода также играла существенную роль в различных ритуалах. В качестве примера можно привести церемонию возлияния воды (*аб-зохр*), цель ко-

торой состояла в очищении воды от осквернения, причиненного живыми или мертвыми. Ритуал этот происходит следующим образом: «Серебряную или медную чашу наполняют молоком и добавляют в него свежие или сухие лепестки розы, листья дикого майорана либо несколько плодов олеандра. Затем на берегу источника или водного потока жрец три раза выливает жидкость из чаши, зачерпывая ее серебряной ложкой. Этим символизировались хорошие мысли, слова, дела, составляющие моральное “кredo” зороастрийцев. Далее, читая авестийскую молитву (чтение продолжалось около получаса), жрец выливает еще одну ложку в поток. Наконец, жидкость в три приема выливалась из самого сосуда, и он вместе с ложкой погружался в водный поток, чтобы смыть последние капли молока. Эта церемония была непосредственно связана с ритуалом *atash-zohr* — жертва огню»⁷⁵. О почитании вод наглядно свидетельствуют также произведения изобразительного искусства пенджикентских храмов⁷⁶. Водоемы и каналы известны во многих древних и средневековых храмовых сооружениях (например, канал на территории храма Ай-Ханум, по мнению некоторых исследователей, свидетельствует о культе Анахиты, храм в Тахти Сангине был, вероятно, посвящен Вахшу — божеству текущих вод и др.), впрочем, о культовой их принадлежности следует говорить с известной осторожностью⁷⁷.

С проникновением в Центральную Азию ислама и установлением его в качестве господствующей религии не могло, разумеется, не измениться и отношение к воде как к самостоятельному объекту культа. Тем не менее многочисленные *айаты* указывают на важную роль водной стихии в вероучении и мифологии ислама: «Разве не видели те, которые не веровали, что небеса и земля были соединены, а Мы их разделили и сделали из воды всякую вещь живую. Неужели они не уверуют?» (21:30). «Он низвел с неба воду — и потекли русла по их количеству, и унес поток пену вздымавшуюся. И из того, что они разжигают в огне, желая украшений и прикрас, — пена вроде этого. Так приводит Аллах истину и ложь. И что касается пены, то она уходит прахом, а то, что полезно людям, остается на земле» (13:17). Нередко в Коране встречается сравнение пророка Мухаммада и дождя: «Из Его

знамений — что ты видишь землю униженной, а когда Мы ниспосылаем на нее воду, она волнуется и разбухает. Тот, кто оживил ее, — оживитель мертвых. Поистине, Он мощен над всякой вещью!» (41:39). Показательно, что в некоторых районах Ирана дождь называют словом *рахмат*, т. е. букв. «милость», что заставляет вспомнить кораническое *рахматан ли ал-‘аламин*: «Мы послали тебя только как милость для миров» (21:107)⁷⁸. Как сообщает Абу Хафз ‘Умар ас-Сухраварди в своем трактате «*‘Авариф ал-ма ‘ариф*» пророк очень любил дождь и «поворачивался лицом к дождю, дабы принять благословения от него и говорил при этом: “Он — тот, кто совсем недавно был так близок к Повелителю”»⁷⁹.

Шиитский теолог Хулайни (X в.) сравнивал Мухаммада с большой рекой. Любопытно, что немецкий поэт Гете, вряд ли знавший об этом раннеарабском тексте, сравнивал Мухаммеда с рекой, исходящей из небольшого прохладного источника, постепенно вырастающего, переносящего в себе все встречное — небольшие ручьи, речушки и речки, возвращающего их домой к отцу, к необъятному океану⁸⁰.

Реки являются необходимым элементом приводимых в Коране описаний Рая: «Нет стеснения для слепого, и нет стеснения для хромого, и нет стеснения для больного. А кто повинуется Аллаху и Его посланнику, того Он введет в сады, где внизу текут реки. А кто отвратится, того Он накажет мучительным наказанием» (48:17). Отголоски древних культов, связанных с поклонением воде, в том или ином виде сохранились в исламе. Например, омовение и питье воды в Замземе — священном колодце на территории ал-Масджид ал-Харам, — не имеет самостоятельного обрядового значения, хотя и является важным элементом *хаджжа* и *‘умры*. Тем не менее с Замзамом связан такой интересный обычай, восходящий, вероятно, к доисламским культам плодородия: в ночь с 13 на 14 ша‘бана вокруг священного колодца собираются взрослые и дети. Хранитель (*саки*) обливает их водой, участвующие в обряде люди произносят славословия Богу. Считается, что вода колодца должна при этом перелиться через край. Многие паломники привозят собой воду из этого источника в специаль-

ных сосудах (*замзамийа*), чтобы передать *бараку* этого источника друзьям и знакомым⁸¹.

Вероятно, довольно распространенным явлением было перенесение некоторых функций доисламских божеств на те или иные персонажи мусульманской агиографии. Так, согласно мнению ряда исследователей, известная хорезмийская святая Амбарона, жена знаменитого в Центральной Азии и за ее пределами Хаким-оты, выполняет в народных представлениях роль Ардвисуры Анахиты: обеспечивает плодородие, помогает роженицами и прочее. Амбарона связана с Амударьей, что, по мнению исследователя, подтверждает «водный характер» этой святой. Известен обряд, когда, переправляясь через Амударью, бесплодные женщины бросали в воду соль и хлеб, прося Амбарону о помощи в появлении потомства. Существовал также и такой типологически сходный обычай: бездетные женщины совершали жертвоприношение воде, перепрыгивали арыки с текущей водой, обращаясь за помощью к Амбароне. Сын Амбароны Хубби-Ходжи, согласно легендам, скрылся в водах Амударьи, устыдившись, что превзошел отца святостью. Считалось, что он регулирует режим Амударьи, покровительствует плавающим по ней⁸². Очевидно, с культом воды генетически связаны многие обряды, бытовавшие вплоть до недавнего времени у таджиков, как, например, обряд вызывания дождя — *обошакон*. Чтобы вызвать дождь делали куклу — *ашаглон* и поливали ее водой, затем отправлялись на берег водоема, где устраивали трапезу и обливали друг друга водой⁸³. В этнографической литературе зафиксирован сохранившийся с древних времен обряд жертвоприношения воде. Мирбабаев так описывает обряд жертвоприношения у жителей Худжанда: «Перед началом поливных работ полагалось принести в жертву какое-либо животное — чаще всего овцу, козла или корову. Закланное животное опускалось в речку, чтобы кровь животного влилась в струю воды, а после этого жертвенное мясо варилось и съедалось»⁸⁴. Типологически сходные обряды зафиксированы и в других районах Центральной Азии. В Хорезме жертвенному животному делали надрез на шее и бросали его в канал или спу-скали кровь в воду. На Западном Памире перед началом работ по

очистке канала резали жертвенное животное таким образом, чтобы его кровь стекала в воду. До недавнего времени существовал на Памире и такой любопытный обряд: чтобы вызвать дождь, старейшины втайне от других жителей кишлака вынимали череп из старой могилы, рисовали на нем углем брови, нос и рот, а затем зарывали этот череп у истока реки или около родника⁸⁵.

3. Священные деревья

Мы не имеем в настоящее время в своем распоряжении достаточного количества материалов, относящихся к почитанию деревьев на Памире, поэтому нам придется ограничиться лишь некоторыми самыми общими замечаниями. Почитание деревьев санкционировано исламом, хотя истоки его следует искать в древних домусульманских верованиях. Версия об особой святости плодовых / фруктовых деревьев имеет свое обоснование в мусульманских преданиях, согласно которым их родиной был *бе-хеит* (рай)⁸⁶. Во многих случаях почитание деревьев связывается с деятельностью какого-либо святого мужа. Так, у входа в ущелье Вомардары Рушанского района в местечке Лангар растут два больших чинара. Согласно легенде, их посадили во время своего путешествия по Бадахшану Шоносири Хусрав и Шотолиби Сармаст. «Саженцами» послужили посохи этих святых мужей, посохи проросли и пустили побеги. Место это и сами деревья почитаются святыми.

Остон Ходжаи Сабзи Пуш (Аулийаи Сабзпуш, букв. «Праведный, облаченный в зеленые одежды Господин»), находящийся в кишлаке Малводж (Ишкашим) представляет собой сложенное из камней сооружение в виде куба со сторонами длиной чуть более метра. В верхней части одной из боковых сторон *остона* имеются четыре ниши для возжигания лучин и светильников. Сверху сооружение покрыто рогами горных козлов и баранов, а также отдельными камнями необычной, в основном округлой, формы или примечательной расцветки. Небольшой участок, на котором располагается *остон*, окружает невысокая ограда, сложенная из камней. На территории этого «комплекса» вплотную к каменному сооружению растет старое дерево, почитаемое как святилище.

Этот объект расположен в глубине поселка и активно используется местными жителями, которые практикуют *зийарат* к нему по пятницам.

Остон в кишлаке Баршор (Ишкашим) Ходжа Раджаб представляет собой небольшую, расположенную в глубине сада глинобитную постройку (квадратную в плане) с плоской деревянной крышей, обмазанной глиной, и маленькой деревянной дверью. Помещение однокамерное. Внутреннее устройство по типу традиционного памирского дома (*чид*) — с характерным устройством потолка и окнами на крыше, однако потолочное перекрытие поддерживается не пятью, как обычно, а четырьмя столбами. Внутри *осто́на* ближе к левой стене находится могильное сооружение стандартных размеров — невысокое надгробие из глины, обмазанное алебастром. В изголовье могилы сложены несколько камней необычной формы, накрытые тряпкой. Рядом с ними на толстой деревянной подставке вытянутой формы стоят два старых светильника-чирога. Здесь же находятся несколько перевязанных пучков соломы — одного из атрибутов праздника весеннего равноденствия — Ноуруза. Связки соломы также висят на стенах *осто́на*. В нескольких местах в стены воткнуты лучины, которые, как и светильники, зажигаются во время крупных праздников (Рамадан, Курбан, Ноуруз). На *осто́не* множество рогов, как полуистлевших старых, так и более новых, в основном на крыше постройки, а также сложенных кучей вблизи нее. Рядом с *осто́ном* находится старое почитаемое дерево — ива. Несмотря на то что оно практически засохло, ветви его не выкидываются и не используются для хозяйственных нужд.

Особенности географического положения и исторического пути развития Западного Памира естественным образом сказались на формах бытования ислама в этом регионе, конкретном проявлении тех или иных общемусульманских норм и представлений в условиях Горного Бадахшана. На протяжении многих веков мусульманская религия была и остается доминирующей идеологической системой, регламентирующей различные сферы жизни памирского общества. Вобрав в себя многие элементы традиционных верований, неразрывно связанных с историче-

ским и духовным наследием народов Центральной Азии, ислам обрел специфические черты, отражающие своеобразие мышления, сложившейся в этом регионе древней культуры. Речь в данном случае идет не о столкновении или противостоянии в рамках «памирского ислама» тех или иных представлений, восходящих к иным религиозным традициям, к иной системе мировосприятия в целом, а о сосуществовании различных элементов, определяющих «лицо» этой культуры, ее онтологическую структуру, формирующих мыслительные и художественные схемы, функционирующие в ее пространстве. Таким образом, в данном случае мы имеем дело с устойчивой традицией, возникшей в неисламской культурной среде, но сохранившейся, продолжающей функционировать в новых для себя условиях. Весьма показательными в этом контексте можно считать природные места паломничества и поклонения Западного Памира. Мотивы почитания таких святых мест определяются набором мифологических сюжетов, которые объясняют происхождение святого объекта и необходимость почитания святынь, указывают на структуру связанной с ними обрядовой практики.

Нередко природные святые места относят к сфере народной религиозности, тем самым противопоставляя их другой категории — искусственно созданным или антропогенным местам поклонения, которые в большей степени имеют отношение к традиции нормативного (книжного) ислама⁸⁷. Следует отметить, тем не менее, что грань между народными и нормативными религиозными практиками является весьма зыбкой, более того, народные религиозные практики оказывают существенное влияние на нормативную религиозную традицию, определяют во многом конкретные модели и механизмы религиозной культуры. Это положение находит, как представляется, свое подтверждение при детальном рассмотрении культурных (антропогенных) святых мест. Обращает на себя внимание локализация *мазаров* с могилой святого. Они очень часто располагаются вблизи почитаемых святынь естественного происхождения — источников воды, отдельных деревьев или рощ, необычных по своим размерам и форме камням. Первичными в данном случае являются, очевидно, имен-

но доисламские природные святыни, которые придают большую семантическую наполненность и значимость появившейся здесь позднее могиле святого. Кроме того, при создании сакрального пространства какого-либо антропогенного святого объекта воспроизводятся аналогичные или по крайней мере весьма близкие по своему характеру приемы и действия освящения места, которые совершались или до сих пор совершаются на объектах культа, имеющих естественное происхождение, например возжигание лучины, возлияние масла или курение благовоний.

¹ «*Худуд ал-‘алам мин ал-маширик ила ал-магриб*» («Книга о пределах мира от востока к западу») — географический трактат неизвестного автора, самый ранний образец географического сочинения на персидском языке. Составлен около 928 г. См.: *Hudud al-‘Alam, The Regions of the World. A Persian Geography, 372 A.H. — 982 A.D. Tr. and explained by V. Minorsky. Oxford; L., 1937.*

² *Iblov A. The Isma‘ili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims. N.Y., 2008. P. 45.*

³ *Ibid. P. 43.*

⁴ История Горно-Бадахшанской автономной области. Душанбе, 2006. Т. 1. С. 176.

⁵ *Да‘ва* — «призыв» к исламу, у шиитов — принятие доктрины имамата.

⁶ Подробнее об организации фатимидского *да‘ва* см., например: *Дафтари Ф. Да‘ва исмаилитов за пределами государства Фатимидов // Традиции исмаилизма в средние века. М., 2006. С. 82–100.*

⁷ Карматы (ал-караматийа) — последователи одного из ранних направлений исмаилизма. Название этого движения связывают с именем исмаилитского проповедника Хамдана ибн ал-Аш‘аса, носившего прозвище Кармат (Карматуяа). Начало активных действий карматов относят, как правило, к концу IX в. Наибольшего успеха движение достигло в Бахрейне, где в 899 г. было основано независимое карматское государство с центром в г. Лахса (ал-Ахса’). Карматы развивали «внутреннее» (*ал-батин*) учение ранних исмаилитов, ввели строгую систему обучения (*ат-та‘лим*). Философско-богословская доктрина карматов во многих чертах испытала влияние философского кружка «Чистые братья» («Ихван ас-Сафа»). См.: Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 132–133. (Далее — ИЭС.)

⁸ *Да'и* — букв. «призывающий», термин, которым называют проповедника в некоторых мусульманских общинах. Среди мусульман-шиитов речь шла о принятии доктрины имамата. В качестве специального термина использовался в среде исмаилитов при Фатимидах и во время существования государства Аламут.

⁹ *Ioliev A.* Op. cit. P. 78.

¹⁰ О нем см.: *Encyclopedia Iranica*. Vol. 1., s. v. 'Ali b. Asad.

¹¹ *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. М., 2001. С. 120.

¹² Ветвь мухаммадшахи прекратила свое существование в XVIII в. Подробно см.: *Ivanow W.* A Forgotten Branch of Isma'ilis // *The Journal of Royal Asiatic Society*. L., 1938. P. 56–79.

¹³ Известно, что один из имамов линии мухаммадшахи Рази ад-Дин на два года установил свою власть в Бадахшане (1507–1509), затем был разбит местным тимуридским правителем. См.: *Ioliev A.* Op. cit. P. 34. *Искандаров В.* Социально-экономические и политические аспекты истории памирских княжеств: XV — первая половина XIX в. Душанбе, 1983. Скудость фактических данных не позволяет сколько-нибудь подробно проследить историю низари мухаммадшахи на Памире, впрочем, бадахшанская историографическая традиция относит объединение двух ветвей низаритов к первой трети XVIII в. (*Ioliev A.* Op. cit. P. 38).

¹⁴ *Давр ас-сатр* — период сокрытия, когда имамы скрыты от своих последователей.

¹⁵ *Панджстан* (тадж.) — «пять священных особ», *ахл ал-байт*, то есть Мухаммад, 'Али, Фатима, Хасан, Хусайн.

¹⁶ Мухаммад ал-Бакир, Абу Джафар 'Али б. Хусайн б. 'Али б. 'Аби Талиб (ум. ок. 732 г.) — пятый шиитский имам, всю свою жизнь провел в Медине, признается как шиитами, так и суннитами выдающимся богословом, знатоком шиитского права и догматики.

¹⁷ Согласно другим легендам, эта гора связывается с именем Имама Зайн ал-Абидина или полководца Абу Муслима. См.: *Розенфельд А. З., Колесников А. И.* Материалы по эпиграфике Памира // *Эпиграфика Востока*. Вып. 23. М., 1975. С. 94.

¹⁸ ИВР РАН. Архив И. И. Зарубина. Ф. 121. Оп. 1. Л. 336. Автор сочинения неизвестен. Дату его составления следует, по всей видимости, отнести к началу — первой трети XX в. В этом небольшом по объему трактате приводятся сведения о некоторых популярных на Памире *мазарах*, связанные с ними легенды, предания об *аулия* и проповедниках исмаилизма. Подробнее о рукописи см.: *Каландаров Т.* Оид ба як дастхат аз бойгони И. И. Зарубин // *Ахбори академия*

илмхои чумхурии Тоҷикистон. Силсилаи филология ва шарқшиносии. № 2. Душанбе, 2011. С. 108–115 (на тадж. яз.).

¹⁹ Фолклори Помир. Ч. II. Душанбе, 2005. С. 221–223. (Далее — ФП.)

²⁰ Хазрати Бурх — популярный в Центральной Азии мифологический персонаж, *вали*. О нем см.: *Кисляков Н. А.* Бурх — горный козел (Древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. М., 1934. № 1–2. С. 181–190. *Рахимов Р. Р.* Таджики: за что они камни и пещеры почитают? // Иран-наме. 2011. I. С. 147–177.

²¹ Подробнее об этом *остоне*, а также о Биби Мушкилкушо см.: *Терлеуцкий Н. С.* *Остон* «разрешающий затруднения» (некоторые сведения об одном из мест паломничества и поклонения Западного Памира) // Иран-наме. 2011. I. С. 146–157.

²² *Огудин В. Л.* Мазар Таш-Ата (Имам-Ата) // Проблемы изучения традиций в культуре народов мира. М., 1990. Вып. 1. С. 109.

²³ *Маматкулов М. М., Юсупов М. Ю., Арипов К.* Некоторые данные о пещерах Чильмайрама. Карст Западного Тянь-Шаня. Ташкент, 1972. С. 67.

²⁴ *Огудин В. Л.* Указ. соч. С. 112.

²⁵ Там же.

²⁶ *Огудин В. Л.* Пещера Чиль Устун // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 68.

²⁷ *Gray M.* Zoroastrian Sacral Sites (<http://www.sacredsites.com>).

²⁸ Ср., например, европейские легенды о возвращающемся императоре: «Фридрих отправляется с войском в Святую Землю, десять суток длится осада Иерусалима, который наконец взят, главным образом при помощи сына одного баварского мельника, сражающегося под именем *Bundschuh*. Папа Александр, желая предать императора, велит одному живописцу тайно снять его портрет, который посылает султану. Получив портрет и узнав о желаниях папы, султан велит следить за императором, который попадает в плен вместе со своим капелланом в то время, когда отойдя от своих, они вздумали искупаться. Вначале Фридрих не сознается, кто он, выдает себя за императорского *thürhueter über landt*, но он уличен портретом и письмом папы. Его с товарищами держат взаперти, во всем остальном они не терпят нужды. Люди Фридриха не знают, куда он девался, и, подозревая, что он утонул, возвращаются в большом горе домой. Целый год не выбирают нового императора, надеясь, что Фридрих вернется. Через год он действительно выкупается из плена и, вернувшись, жалуется князьям, собравшимся в Нюрнберге, на вероломство

Папы, идет с большим войском на Рим, где, впрочем, мирится с Папой и просит у него отпущения грехов. Под конец император исчезает. Известно, куда он делся или где погребен, но крестьяне и чернокнижники говорят, что он живет где-то в горе и со временем выйдет оттуда, накажет попов и повесит свой щит на сухом дереве, которое султан велит зорко хранить». Сюжет о возвращающемся императоре повторяется в других западноевропейских сказаниях. В Чехии, например, вместо Фридриха упоминается Вячеслав: «Он сидит со своими рыцарями в горе Бланик, или в Белой горе, у Праги, или в горе Вошкобер. Иные предания называют вместо Вячеслава Ульриха, либо Вука с Розенберга, Стоимира <...> В Норвегии ту же роль играет Олаф Тригвасон, в Швеции — Vidrek Verlandson, в Дании — Jon (Gjode, Joden) Opsal или Holger Danske». Непосредственно с этими легендами связаны и сказания о расцветающем дереве: «У Зальцбурга, в долине Вальса, недалеко от Унтерсберга, где, по преданию, покоится Фридрих либо Карл Великий, стоит дикая груша, которая никогда не цвела и не приносила плодов; несколько раз ее срубали, но она выростала. Когда же она расцветет и даст плод, тогда в окрестностях дерева произойдет великая сеча, в которой добрые победят злых. Крови будет так много пролито, что она наполнит обувь сражающихся. Покоящийся в Унтерсберге император выйдет из горы, и Баварский князь повесит свой щит на дерево». Можно сравнить с другой легендой: «Будет время, когда на Чехию нападут враги, которые опустошат нашу страну. Чехов останется в живых лишь столько, что все они будут в состоянии укрыться под навесом одной повозки. Прага будет сравнена с землею, и возница, проезжая по местности нынешнего Ринга (в Альтштадте), скажет с грустью, хлопая бичом: “Здесь стоял когда-то славный город Прага!” Когда же опасность будет наиболее велика, тогда зазеленеют и расцветут сухие деревья на берегу Бланица, король Вячеслав выйдет из горы верхом на белом коне со своим войском и победит врагов в великой сече». Легенды эти, как отмечает А. Н. Веселовский, имеют всего скорее восточное, то есть византийское, происхождение. См.: *Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды // Журнал министерства народного просвещения. 1875. № 4–5; 1876. № 2–3; 1877. № 2, 5.*

²⁹ В восточной части долины Хадрамаут в Южной Аравии находится могила коранического пророка Худа: спасаясь от преследования врагов, Худ попросил у Аллаха защиты. Перед ним разверзлась скала, в которую он вошел. Затем она закрылась, оставив небольшую щель. См.: *Пиотровский М. Б. Худ // Мифы народов мира. М., 1992. С. 162.*

³⁰ Полевые материалы автора. 2008. (Далее — ПМА.)

³¹ Большинство древних петроглифов представляют собой схематичные изображения горных козлов, реже — быков или яков, снежных барсов, собаки и коровы. Не менее часто встречаются изображения раскрытой ладони, которые, по словам местных жителей, либо являются отпечатком руки ‘Али, либо же символизируют «святое семейство», *панджтан*: Мухаммад, ‘Али, Фатима, Хасан, Хусайн.

³² *Бобринский А. А.* Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы). М., 1908. С. 110.

³³ Там же. С. 109.

³⁴ Высота горы Шохи Тирандоз достигает 5274 м над уровнем моря. Она расположена в восточной части долины реки Шахдара. С названием горы связаны различные легенды. Согласно одной из них, зафиксированной нами в 2007 г., в давние времена на вершине этой горы жил правитель, который заботился о безопасности жителей долины. Однажды иноземцы напали на одно из селений, ограбили его жителей и скрылись. Это разгневало правителя, и, когда грабители, остановившись на перевале, стали делить захваченную добычу, правитель обрушил на них град стрел из своей горной крепости. Отсюда и происходит название горы. Добавим, что местные жители верят в ее сверхъестественную силу, о чем недвусмысленно свидетельствует, например, часто произносимая клятвенная формула: *Mu piç Şoyi-tirandoz* — «Я обращен лицом к горе Шохи Тирандоз» (что значит: сделаю то-то, или не совершал того-то) (ПМА, 2007). Ср.: *Булбулшоев У. Т.* Микропонимия Шахдары в этнолингвистическом освещении. Душанбе, 2010. С. 73.

³⁵ *Кисляков Н. А.* Указ. соч. С. 181.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ *Schimmel A. A.* Deciphering the Sighs of God. A Phenomenological Approach to Islam. N.Y., 2004. P. 123.

³⁹ *Бобринский А. А.* Указ. соч. С. 108.

⁴⁰ Накшбандийя — суннитское суфийское братство, получившее название от Баха’ ад-Дина Накшбанда (1318–1389). К XV в. обители накшбандийя существовали практически во всех крупных и средних городах Центральной Азии. Братство сыграло существенную роль в исламизации Центральной Азии, киргизских родов, казахских племен и населения Восточного Туркестана. Учение накшбандийя сочетает традиции «умеренного» городского мистицизма и элементы кочевого «тюркского» суфизма, сохранившего отдельные черты шаманских верований тюркских народов (ИЭС. С. 187–188).

⁴¹ Термины *малакут*, *джабарут*, *мулк* часто встречаются в средневековых мусульманских трудах по богословию, космологии, в комментариях к Корану. Несмотря на непостоянство и взаимозаменяемость этих терминов в трактатах различных авторов, наиболее распространенной была схема устройства мироздания, согласно которой *малакут* — это мир идеальных сущностей-архетипов (*джавахир*, *ма'ани*), *джабарут* — мир духовных сущностей, *мулк* — предметный, чувственно постигаемый мир. Основой такого рода деления служили, с одной стороны, представления об изоморфном строении мира и человека (*малакут* — разум, *джабарут* — душа, *мулк* — тело) и платоновская теория идей, воплощающихся в образах материального мира, — с другой. '*Алам-и мисал* — мир прообразов, «промежуточный» мир (в этом значении иногда еще используется термин *барзах*). Этот мир наделен одновременно свойствами двух противоположных сторон единой реальности — идеальной и материальной (*лахут* и *насут*) (Там же. С. 154–155).

⁴² Подробнее см.: *Шукуров Ш. М.* Образ Храма. М., 2002. С. 125–128. Кроме того, см.: *Хисматуллин А. А.* Суфийская ритуальная практика. СПб., 1996. С. 86–87, 68–76, 90.

⁴³ Хизр (ал-Хидр) — пророк, учитель пророка Мусы. Имя Хизра в Коране не упоминается, однако нередко считается, что Хизр был наставником Мусы (см.: 18:60–82). Образ Хизра, вобравший в себя черты различных мифологических персонажей доисламского Ближнего Востока, получил широкое распространение как в мусульманском книжном предании, так и в фольклоре. Буквальный перевод имени Хизр («зеленый»), по всей видимости, подразумевает его связь с растительным миром. Кроме того, Хизра считают покровителем морских путешественников, он также почитается как дух речных вод и колодцев. В Центральной Азии *хазрати* Хизр нередко представляется в образе благочестивого старца. См.: *Пиотровский Б. М.* Хадир // Мифы народов мира. М., 1980–1982. С. 576.

⁴⁴ *Андреев М. С.* Чильтаны в среднеазиатских верованиях // В. В. Бартольд — туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 334–348.

⁴⁵ Мансури Халладж — Халладж, Абу ал-Мугнис ал-Хусайн б. Мансур (ок. 858–922) — знаменитый суфий, казненный за свои проповеди. Противники ал-Халладжа обвиняли его в публичном чудотворстве, притязаниях на самообожествление, в проповеди мистической любви к Богу (*'шик*). В 922 г. суд, возглавляемый маликитским *кади* Ибн Йусуфом, признал его карматским проповедником и вынес смертный приговор. В

суфийской философии идеи ал-Халладжа оказали наибольшее воздействие на Шихаб ад-Дина Сухраварди (1155–1191), Ибн ‘Араби (1165–1240), поэта Джалал ад-Дина Руми (1207–1273) (ИЭС. С. 269–271).

⁴⁶ Насколько это следует из работы Т. С. Каландарова, речь идет, вероятно, о Шамс ад-Дине Мухаммаде Зардузе (ум. ок. 1030) — низаритском имаме, в действительности бывшем сыном последнего правителя Аламута Рукн ад-Дина Хуршаха (ум. 1257).

⁴⁷ *Каландаров Т. С.* Шугнанцы. М., 2004. С. 403–405. Мы приводим эту легенду с некоторыми сокращениями, сохраняя по возможности авторский стиль.

⁴⁸ Об исмаилитско-суфийских отношениях см., например: *Дафта-ри Ф.* Исмаилитско-суфийские отношения в Персии в первые века после Аламута и при Сефевидах // *Традиции исмаилизма в средние века.* М., 2006. С. 186–201.

⁴⁹ См.: *Бубнова М. А.* Охрана природно-культурных заповедников долины Шахдары (Западный Памир). Душанбе, 1996. С. 33. *Каландаров Т. С.* Указ. соч. С. 403.

⁵⁰ *Бубнова М. А.* Археологическая карта Таджикистана. Горно-Бадахшанская автономная область. Западный Памир. Душанбе, 2007. С. 169.

⁵¹ Об этом святилище зафиксирована такая легенда: «Святыня чилтан находится в кишлаке Зонг. Жил там один бездетный человек. Он очень хотел иметь детей. Однажды он молил бога, чтобы он послал ему хотя бы одного ребенка. В это время проходил какой-то незнакомец. Он начал расспрашивать его. Тот открыл ему свою душу. Незнакомец дал ему свой посох и сказал: “Возьми мой посох и окуни в воду, ты тогда добьешься своего”. Человек выполнил все, что хотел незнакомец. Через некоторое время у него появилось сразу сорок сыновей. Он посоветовался с женой, и они решили оставить у себя только одного сына, а остальных отправить в кишлак Жуй. Прошло некоторое время. Сыновья подрастали. Кормили их дикие звери своим молоком. И вот однажды единственный оставшийся сын сказал: “Отец, я хочу увидеть своих братьев. Отведи меня туда”. Отец взял сына и отправился в путь. Но случилось несчастье. Они забрали его единственного сына. Старик долго плакал и убивался. Наконец к нему вернулись все сорок сыновей. С тех пор это место называется чилтан» (ФП. С. 237–238).

⁵² ПМА. 2007.

⁵³ ПМА. 2008.

⁵⁴ *Булбулюев У. Т.* Указ. соч. С. 74.

- ⁵⁵ Рахимов Р. Р. Указ. соч. С. 147–148.
- ⁵⁶ Абашинов С. А. Сафид-Булан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 87.
- ⁵⁷ Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 222.
- ⁵⁸ ПМА. 2008. Ср.: ФП. С. 240–242.
- ⁵⁹ Рахимов Р. Р. Указ. соч. С. 149.
- ⁶⁰ Огудин В. Л. Трон Соломона. История формирования культа // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003. С. 73.
- ⁶¹ Там же. С. 83.
- ⁶² Schimmel A. Op. cit. P. 125. Ибн Таймиййа, Таки ад-Дин Ахмад (1263–1328) — теолог, суфий и правовед ханбалитского направления.
- ⁶³ Ibid.
- ⁶⁴ Шукуров Ш. М. Указ. соч. С. 412.
- ⁶⁵ Сказки и легенды горных таджиков. М., 1990. С. 205–206.
- ⁶⁶ Булбулишоев У. Т. Указ. соч. С. 76.
- ⁶⁷ ФП. С. 252.
- ⁶⁸ ПМА. 2010. Ср.: ФП. С. 97.
- ⁶⁹ Шоабдулло Парвози — святой, получивший свое прозвище потому, что был способен перелетать с одного камня на другой на большие расстояния. Он мог преодолеть двухдневный путь из кишлака Сидж до кишлака Барпандж (Афганистан) за один день. Если он появлялся в каком-либо селении и ему там что-то приходилось не по душе, он тут же исчезал. По словам местных жителей, он умер приблизительно в 1802 г. В кишлаке Сидж теперь находится его *мазар*. См.: ФП. С. 224. ПМА. 2009.
- ⁷⁰ ПМА. 2009.
- ⁷¹ Там же.
- ⁷² Рак И. В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб., 1998. С. 143.
- ⁷³ Там же. С. 144.
- ⁷⁴ Рахимов Н. Культ воды у древнеиранских племен Средней Азии // Ученые записки Ходжентского государственного университета. Ходжент, 2009. С. 344.
- ⁷⁵ Шкода В. Г. Пенджикентские храмы и проблемы религии Согда. СПб., 2009. С. 105.
- ⁷⁶ Беленицкий А. М. Новые памятники искусства древнего Пенджикента: опыт иконографического истолкования // Скульптура и живопись древнего Пенджикента. М., 1959. С. 77.

⁷⁷ Шкода В. Г. Указ. соч. С. 104.

⁷⁸ Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1990.

⁷⁹ Schimmel A. Op. cit. P. 114.

⁸⁰ Ibid. P. 115.

⁸¹ Рахимов Н. Указ. соч. С. 346.

⁸² Мкртычев Т. Вода, боги и люди в Центральной Азии (www.kungrad.com).

⁸³ Богомолова К. А. Следы древнего культа воды у таджиков // Известия АН Тадж. ССР. Вып. 2. 1952. С. 54.

⁸⁴ Рахимов Н. Указ. соч. С. 346.

⁸⁵ Мухиддинов И. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX — начале XX в. М., 1975. С. 100–101.

⁸⁶ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 28.

⁸⁷ О подобного рода противопоставлении см.: Рахимов Р. Р. Указ. соч. С. 144.

М. Е. Резван

**ПАЛОМНИЧЕСТВО КАК ФУНКЦИЯ
ТРАНСПОРТНОГО КОРИДОРА
(по материалам экспедиций МАЭ РАН 2008–2011 гг.)¹**

На протяжении тысячелетий мир осознал себя цивилизованным благодаря системе транспортных коммуникаций, известной под названием Великий шелковый путь. Он шел не только от оазиса к оазису, от базара к базару, от острова к острову — Великий шелковый путь связывал между собой святыне для человечества места и был подобен нервной системе в человеческом организме. Торговля с паломничеством шли здесь рука об руку.

Религии сменяли одна другую, но святыне места — могилы пророков и праведников, целительные источники и отдельные скалы, камни и деревья — часто оставались на прежнем месте, меняя лишь имена. Не обращая внимания на границы государств, к ним шли со своими нуждами, с мольбами о здоровье, успехе, богатстве и чадородии тысячи и тысячи паломников.

В I–III вв. н. э. на территории современной Северной Индии, Пакистана, Афганистана и Средней Азии существовала великая Кушанская империя, покровительствовавшая буддизму. По одной из версий, царство основали юэчжи, народ, пришедший из Восточного Туркестана. Империя испытала большое влияние эллинистической культуры, поддерживала связи с Римом, Персией, Китаем. Именно в годы ее расцвета по маршрутам Великого шелкового пути буддизм пришел сначала в города-государства на территории Восточного Туркестана, а затем и в Китай. Позднее уже отсюда буддизм проник в Корею и Японию.

С VIII в. мощь Халифата смогла гарантировать безопасность торговых операций на гигантских территориях и высокую прибыльность для всех их участников. Это вызвало беспрецедентную активизацию торговли по всей Евразии, от Скандинавии² до Китая, а также в Красном море, Персидском заливе, Аравийском море, Индийском океане, Бенгальском заливе и Южно-китайском

море. Мусульманские купцы смогли создать по существу глобальную торговую сеть.

I. К истории легенды о переселении саларов

В МАЭ РАН хранится одно из крупнейших этнографических собраний, доставленных из Синьцзяна и Цинхая (КНР). Оно представляет культурное и этническое многообразие Китайского Туркестана, историю его изучения в России. Формирование коллекции связано с деятельностью легендарного Русского Комитета по изучению Центральной Азии и именами таких выдающихся ученых и путешественников, как Н. М. Пржевальский, В. И. Роборовский, С. Е. Малов, Э. Р. Тенишев и многие другие. В 2008 г. в рамках изучения этой коллекции в соответствии с договором о научном сотрудничестве между МАЭ РАН и Институтом этнологии и антропологии Академии общественных наук КНР была организована историко-этнографическая экспедиция «Мусульмане Китайского Туркестана (уйгуры Синьцзяна, салары Цинхая)»³. Экспедиция посетила ряд важнейших центров на китайской части Великого шелкового пути, где велся интенсивный сбор материалов по истории и современному положению ислама в Китайском Туркестане и провинции Цинхай, исламо-буддийскому взаимодействию.

Результатом работы экспедиции и изучения музейных коллекций стала выставка «Между Туркестаном и Тибетом: салары», которая открылась в МАЭ летом 2010 г.

Салары КНР — народ огузского, южно-тюркского происхождения. Их самоназвание существует в различных вариантах: *салар*, *салор*, *салыр*, *салир*, *сала*, *салацзу* (последнее — на китайском языке) — и относится к числу огузских племенных наименований⁴. Оно и сегодня встречается у туркмен Старо-Чарджуйского, Серахского и Керкинского районов Республики Туркменистан. *Салгур*, древнейшая форма этнонима, зафиксирована Махмудом Кашгарским (XI в.), в вариантах *салур* или *салор* он встречается у Рашид ад-Дина (XIV в.) и Абу ал-Гази (XVII в.). Тюркский эпос свидетельствует о том, что салары обладали значительным влиянием среди огузов. Это, по-видимому, объяснялось их близостью

в легендарной родословной к герою-прародителю Огуз-кагану, важную ролью, которую им довелось сыграть в процессе исламизации туркмен, и, конечно, их военной мощью и богатством.

Начав движение из дельты Амударьи и Сырдарьи, волна переселения докатилась до прикаспийских территорий и далее — на Запад⁵, вплоть до Малой Азии. Здесь салары растворились, оставив свой след в топонимах Восточной Анатолии.

Еще в XI в. часть племен ушла в Хорасан, Ирак и Фарс, другая впоследствии оказалась на восточном побережье Каспия, частью пройдя через Крым и Поволжье. В XIV в. подразделения саларов жили в Прикаспии (Мангышлак), на плато Усть-Юрт и в предгорьях Балхан⁶. Катастрофические засухи XVII в. вынудили саларов мигрировать в пределы Хивинского ханства и Бухарского эмирата.

Еще до заселения огузами прикаспийских земель их часть осела к северу от Самарканда по соседству с кыпчакскими племенами, и вплоть до начала XIX в. салары, жившие неподалеку от Самарканда, сохраняли свое самоназвание⁷. Сегодня их потомками являются туркмены Самаркандской области (Нуратинский и Кошрабатский районы), фактически ассимилированные узбекским окружением.

Китайские хроники упоминают о переселении саларов в китайские пределы в первые годы правления династии Мин (1368–1644). Салары верят, что в беспокойном XIV в. два брата-прародителя, Ахман и Караман⁸ («братья Карамановы», по замечанию участника нашей экспедиции Дмитрия Шнеерсона), переселись сюда из Самарканда⁹. В различных версиях сказания сохраняется неизменной дата поселения сорока саларских семей на новом месте — 1370 г.

Сегодня салары живут главным образом в юго-восточной части китайской провинции Цинхай близ истоков трех великих азиатских рек — Хуанхэ, Янцзы и Меконга.

Белая верблюдица, спасшая братьев и обратившаяся в камень, стала национальным символом страны. Рукопись Корана, принесенная, по преданию, братьями, — другая важнейшая святыня саларов¹⁰. Ее считают старейшим кораническим списком в

Китае. Сегодня этот список бережно хранится в специально построенном здании. Экспедиция МАЭ смогла познакомиться с ним в 2008 г. Собственно, легенда о верблюдице и древней рукописи, во многом повторяющая предание о переселении в пределы современного Узбекистана группы арабских племен, и привела нас сюда. Об этом событии напоминает беломраморная скульптура в г. Сюньхуа — склонившая колени двугорбая верблюдица с переметной сумой со Священной книгой.

«В местности по названию Самарканд жил князь Ахман. Там же жил другой князь — Караман. Оба спорили из-за власти. Человек из рода Ахмана украл чью-то корову, но возвел клевету на род Карамана. Оба они пожаловались правителю Самарканда. Род Карамана не хотел жить рядом с родом Ахмана. “Нас оклеветали, мы переселимся отсюда!” — сказал род Карамана <...> Наш корень саларов идет и от младшего, и от старшего сыновей Карамана.

Что дал Караман старшему сыну? Дал верблюда. Дал чашку священной воды. Дал один оман священной земли. Дал большие и маленькие весы. “Возьми все это и иди на юг. Где остановишься, сравни вес воды и земли, где будет вес равным, там и живи”. Еще он дал свидетельство о Самарканде — тридцать частей Корана. “Не потеряй! Следуй содержанию его и соответственно поступай”, — сказал Караман». Так звучит предание о переселении саларов, записанное Э. Р. Тенишевым полвека назад¹¹.

«Верблюд добрался до источника в Алтиюли — продолжает древняя легенда. — Пытались поднять верблюда, но он не встал. Сняли с него груз, и верблюд тут же превратился в белый камень. Тридцать частей Корана отнесли в мечеть <...> Взвесили на малых весах, вес местной воды и земли сравнялся полностью с весом священной воды и земли».

Салары создали по-настоящему уникальный способ сохранения и передачи исторической памяти: сегодня, как и столетия назад, во время каждой свадебной церемонии в лицах разыгрывается легенда о белой верблюдице и переселении братьев из Самарканда.

Различные версии устных преданий (*саларниги лиши*) настаивают на одной и той же дате переселения сорока саларских семей из Самарканда и их появления на новом месте — 1370 г. Этот период связан со становлением власти Тимура и его первыми походами. Известно, что в 1365 г. в Самарканде началось восстание сербедаров¹², вызванное приходом войска кочевников из Китайского Туркестана, которые разбили эмиров Самарканда Хусайна и Тимура и осадили город. В 1366 г. Тимур подавил восстание. Следующие четыре года в Мавераннахре прошли под знаком соперничества бывших союзников, причем известно, что в этих событиях принимали участие и туркменские племена из Мерва. 10 апреля 1370 г., после того как Хусайн был убит, Тимур принял присягу от всех военачальников Мавераннахра и стал полновластным правителем. Уже в 1371 г. он начинает свои походы в Китайский Туркестан. Пять походов он возглавляет сам (три из них через Чуйскую долину). Несколько походов (1383, 1389, 1400 гг.) возглавили его сыновья и эмиры. В 1377–1378 гг. Тимуром был захвачен Кашгар. Если принимать 1370 г. как дату переселения первой группы саларов в Предтибетье, то становится очевидным: они либо убегали из охваченной междоусобицей страны, либо сопровождали Тимура в его походах. В любом случае эти пути саларам, которые славились как прекрасные *караванбаши*, были хорошо знакомы. Вспомним, кстати, что именно ко времени Тимура относится резкий рост связей и культурного взаимовлияния между Китаем и мусульманским Востоком.

Похожая легенда связана с мавзолеем Мухаммада Садика, наиболее почитаемого святого (*вали*) братства ‘ишкийя. Мавзолей расположен в поселении Катта-Лангар (100 км к югу от Самарканда, в ущелье Кок-Су, в отрогах Зарафшанского хребта)¹³. По словам полковника российского Генерального штаба Белявского, дважды побывавшего тут во время производившейся им в 1889 г. рекогносцировки восточных районов Бухарского эмирата, «Лянгар, Бова-шады и Тут-ак составляют как бы святые горы Бухары. Благочестивые мусульмане, придя на поклонение, не ограничиваются поклонением Лянгару, а посещают также Бова-шады и Тут-ак»¹⁴.

Согласно интересующей нас легенде, когда катта-лангарский *вали* Мухаммад Садик был молодым *муридом*, в его обязанности входили подогревание и подача своему учителю теплой воды для предмолитвенных омовений. Однажды он обнаружил отсутствие топлива, положил *кумган* с холодной водой себе под мышку и заснул: свершилось чудо — вода вскипела. Учитель, обожженный горячей водой, понял, что его *мурид* достиг *хакиката*, последнего этапа мистического пути, и со словами: «Нам вдвоем здесь делать нечего», — велел ему искать другое место для жизни и проповеди. На прощание учитель сказал: «Пусть будет местом твоего постоянного пребывания то, где верблюд твой упадет от усталости и не встанет в течение трех дней». Послушный Мухаммад Садик долго блуждал по стране в поисках подходящего места для своего *лангара*. В одном месте верблюд, который с одной стороны от седла нес сундучок со священным списком Корана, а с другой — с *хиркой* пророка, упал от усталости и, пролежав один день, двинулся дальше, в другом месте пролежал два дня, лишь дойдя до территории будущего Катта-Лангара, животное в изнеможении лежало трое суток¹⁵.

Именно так, по преданию, в Катта-Лангаре оказалась одна из древнейших рукописей Корана в мире. На протяжении веков она была объектом самого глубокого почитания поколений мусульман как «Коран ‘Усмана», первосписок Священного текста.

Так там оказалась и другая мусульманская святыня — *хирке-йи мубарак* («благословенная плащаница»), накидка, принадлежавшая, по преданию, пророку Мухаммаду и ставшая в исламе одним из символов верховной власти.

Исследования показывают, что с легендой о переселении Мухаммада Садика прямо соотносится предание о переселении в этот район группы арабских племен. Согласно этому преданию, бытующему как среди самих кашкадарьинских арабов, так и среди их соседей, в то же время по решению Тимура в этот район в наказание были переселены арабские племена, чьи предки обвинялись в том, что принимали участие в убиении внуков пророка, Хасана и Хусайна. По одной из версий предания об этом переселении, арабы были направлены Тимуром «в Китай», и лишь заступничество

Мир Хайдара, бывшего религиозным наставником грозного владыки, позволило поселить их в районе Гиссара и Карши. Между тем в одной из версий легенды о переселении саларов в китайские пределы вполне неожиданно говорится о том, что их предки некогда жили «в местности, называемой Емен или Йемен»¹⁶. Сюда же, в Йемен, следует отнести и прародину арабов, живущих ныне в районе Карши¹⁷.

Из ряда исторических источников известно, что в 1513 г. узбекские султаны, занявшие перед тем северный Хорасан и Балх, вынуждены были очищать захваченные области. Султан ‘Убайдулла переселил в Бухару жителей Мерва, а Джанибек-султан — через Амударью в свой удел жителей Балха, Шибиргана и Андхоя, района в северном Афганистане¹⁸, где жили арабы. Документы показывают, что переселенцы нуждались в покровителе на новом месте, при этом существовало и понятие «плата за заботу» (*ихти-мам*)¹⁹. Легенда о долгом путешествии и изможденном верблюде отразила многомесячный путь переселенцев, а старинный список Корана стал «платой за заботу».

В предании о строительстве мечети в Катта-Лангаре, рассказанном ее *имамом* ‘Абд ал-Джаббаром б. Ибрахимом, постоянно подчеркивается, что мечеть строилась коллективно, каждое из соседствовавших с местом строительства племен отвечало за тот или иной аспект строительства: заготовку или подвоз стройматериалов, предоставление скота и приготовление пищи для нужд строителей и т. п. Смыслом строительства мечети, начатого всего через несколько лет после переселения, было объединение мусульман независимо от их этнического происхождения. Тем самым переселенцы интегрировались в местную среду²⁰.

Содержательное совпадение легенд, единство времени и места, несомненно, свидетельствуют о культурном взаимодействии. Эти легенды помогут нам понять, что же все-таки происходило в огромном центральноазиатском «котле» во время, переломное в истории многих народов, шедших по пути переселения проверенными маршрутами Великого шелкового пути.

Эти маршруты были для саларов по-настоящему своими. После ухода с исторической арены согдийцев и на протяжении мно-

гих веков они частично контролировали эти пути, служили проводниками и охраной торговых караванов.

Письменных источников по истории саларов практически не сохранилось. Е. Г. Царева блестяще показала возможность и важность анализа техники производства, цветовой гаммы и орнаментики ковровых изделий для исследования этнокультурной истории народов Центральной Азии²¹. В этой связи важно, что салары — племя, которое сами туркмены называли родоначальниками ковроткачества. Сегодня имеющийся комплекс источников показывает нам, что салары неоднократно пересекались с арабами в районе Средней Амударьи. Как отмечает Е. Г. Царева, «в IX в., когда они пришли сюда первый раз, в этом районе еще существовало значительное неассимилированное арабское население. В XI в., примкнув к сельджукам, салары продвинулись через Египет и Северную Африку до Испании, а потом — в своей обычной манере — тихо (и частично) откатились назад. Возвращались через Египет и Ирак. Часть, возможно, двигалась северным путем, в обход Каспия.

В XIV–XV вв. салары пришли на Среднюю Амударью в процессе заселения опустошенных монголами территорий. Во всех случаях они заселяли северную зону, не продвигаясь южнее Чарджоу. В XIV в. часть племени (возможно, не только салары) переселилась в Нуратинское междугорье (по глухим сведениям, часть племени ушла туда еще в IX в., т. е. вновь прибывшие стали, как обычно для племенных миграций, “подселенцами”). Похоже, что на восток, в Китай, салары продвигались именно через Нуратинское междугорье, возможно, под влиянием соприкосновения с китайцами, которых переселили в Мавераннахр монголы, и предварительно отправив в Предтибетье своих “разведчиков”. В районе Средней Амударьи как саларов, так и арабов было много, причем в северной зоне, вокруг и к северу от Чарджоу, они проживали чересполосно»²².

По-видимому, к концу XIV в. следует отнести появление в Предтибетье группы саларов-«первопроходцев». В течение столетия к ним подтягивались новые переселенцы, которые однажды и принесли рукопись Корана, показанную нам в 2008 г.

По результатам, к сожалению, достаточно краткого осмотра она представляет собой список центральноазиатской работы, который предположительно можно датировать XIV–XV вв. По-видимому, тогда же получила бытование и известная легенда о переселении родов-«первопроходцев», легенда, принесенная из района Самарканда — Карши и очень близкая той, что описывала переселение арабов.

Легенда эта стала, вероятно, равным достоянием нескольких этнических групп: «Предание это <...> довольно распространено между здешними мусульманами. Я слышал его уже давно, и притом неоднократно, от татар и сартов, проживающих в селении Токмак»²³ (т. е. в Чуйской долине между Тянь-Шанем и Киргизским Ала-Тоо, там, где издавна проходил знаменитый Чуйский тракт), — писал в 1893 г. Ф. Поярков. История о народе, который сквозь века, горы и пустыни прошел из далекого Йемена до Амударьи и принес с собой священный первосписок Корана, западала в души слушателям суфийских *шайхов* и становилась частью серии этногенетических преданий.

Салары переселились на территорию, где преобладало инорелигиозное, прежде всего буддийское, окружение. Ислам стал для них важнейшим элементом национальной идентичности. В этой связи показательное использование распространенной парадигмы переноса на новое место жительства важнейшего достояния — рукописи Корана, несомненно, служившей некогда общинным списком и хранившейся в мечети.

В самой легенде с легкостью можно обнаружить множество древних символических значений. «Млечный путь» у туркмен носит название *ақ майанын йолы* — «Путь белой верблюдицы», во многих тюркских языках созвездия Весов и Ориона обозначаются терминами, восходящими к описанию бытового предмета — весов (**тараза*), например казахское *мусульман таразы* («Мусульманские весы») для созвездия Ориона²⁴. Слово для обозначения земли родного пастбища, праха, пыли (*топрақ* у Махмуда Кашгарского) связано с *топрат* («вытаптывать», «выбивать»)²⁵. Архаичный характер имеет зафиксированное во многих тюркских языках сложение *йер суб* (*суб*), со значением «земля — вода, земля

и условия, где можно вести земледельческое и скотоводческое хозяйство» → «местность», «страна»²⁶. Если вспомнить, что у древних орхоно-енисейских тюрок было три божества: Тенгри — бог неба, Умай — богиня плодородия и Йер-су — олицетворение культа воды и земли, то можно даже утверждать, что легенда содержит в себе «в сжатом виде» важнейшие уровни древнетюркской религиозно-мифической системы. Полагают, например, что изображение трех колец на знаменах Тимура символизировало небо, землю и воду²⁷.

Разыгрываемое во время саларской свадебной церемонии театрализованное представление (салар. *тöвө ойны*, букв. «верблюжья игра»), рассказывающее о Карамане, белой верблюдице и об обретении в Гейцзы пристанища, вновь и вновь возвращает участников в мифологическое время, напоминает о традиционном образе жизни и о символическом значении обычных бытовых предметов.

Отдельный пласт составляют общеисламские параллели. Можно вспомнить верблюдицу пророка Мухаммада, на которой он, уйдя от замысливших его убийство мекканцев, совершил *хиджру*, обозначившую начало мусульманской эры. По преданию, верблюдица остановилась, встала на колени, положила шею на землю перед дверью некоего дома и отказалась подняться (в другом варианте — все равно возвращалась на это место). Именно там Мухаммад выбрал место для своего жилья, там им была построена мечеть, там он и был похоронен. Согласно другому преданию, белая верблюдица продолжала нести тело убитого двоюродного брата и зятя пророка Мухаммада, четвертого праведного халифа ‘Али, пока не пала от истощения. На этом месте он и был похоронен (Неджеф, Мазари-Шариф). В одном из преданий, бытовавших в Китайском Туркестане, тело ‘Али на белой верблюдице привез на священную гору Мустаг-ата сам пророк Муса (Моисей)²⁸. И сегодня на юге Аравии можно услышать предания этого типа, связанные с множеством местных святых мест.

По представлениям Степи верблюд — символ мира и добрых намерений. Свежие следы лошадей внушали закономерные опасения²⁹. Белая верблюдица (верблюд) считалась особым богат-

ством. В первых веках нашей эры культ верблюда существовал в юго-восточных оазисах Китайского Туркестана³⁰. У тюркских народов засвидетельствована связь этого образа с душами предков³¹. Здесь можно вспомнить и казахскую народную сказку «Каражай», в которой отец, чтобы вернуть белую верблюдицу от ведьмы-*мыстан*, был готов обменять на нее своего сына³².

II. Безеклик и Туйок

Турфанский оазис, расположенный на перекрестке маршрутов Шелкового пути, огибавших пустыню Такла-Макан, издавна имел особое значение. К X в. буддизм здесь пришел на смену манихейству. Храмы и монастыри перестраивались согласно новым канонам. В их числе был и древний пещерный монастырь Безеклик («Блестящий»). Здесь при росписи громадных пещер использовалось большое количество золота. Монастырь играл роль придворного, и его торжественные фрески представляли официально-парадный стиль Турфанского княжества, созданного уйгурами и просуществовавшего едва ли не полтысячелетия (с IX по XIII–XIV вв.).

В двух шагах от монастыря Безеклик в издревле намоленном месте расположен Туйок — святое для местных мусульман место, паломничество к которому при определенных условиях приравнивается к *хаджжу*³³.

В Турфанском оазисе, важнейшем торговом центре на северо-востоке Туркестана, ислам окончательно закрепился лишь к XV в. К тому времени соседи турфанцев исповедовали ислам уже почти пятьсот лет. Символом закрепления ислама на этой части Шелкового пути стал 44-метровый минарет Эмин, самый высокий минарет в Китае, построенный в 1777–1778 гг.

По старинному уйгурскому преданию, пятеро странников³⁴ отправились некогда на поиски истинного Бога. В ответ на их расспросы правитель одного из городов объявил богом самого себя. Вскоре поняв, что их обманули, благочестивые странники тайно покинули город, но правитель направил по их следам воинов. По дороге к беглецам присоединился пастух, спутником которого был верный пес. Странники спрятались в одной из пещер Туйок-

ского ущелья, а собака улеглась охранять вход. Уставшие путники заснули, а у входа в пещеру выросло огромное дерево с голубиными гнездами. Помет голубей скрыл следы беглецов. Проснувшись, странники почувствовали голод, и один из них отправился в город за хлебом. Однако предложенные за хлеб деньги отказались принять — они давно вышли из употребления: оказывается, странники проспали в пещере триста лет. Посланный вернулся в пещеру и вновь уснул там вместе со всеми, а мусульмане поняли, что спящим назначено проснуться лишь к Судному дню.

Как и повсюду на географических окраинах мусульманского мира, ислам в Кашгарии связан с почитанием прибывших сюда извне первоучителей. Огромную роль в распространении ислама играли суфийские учения и практики, важной частью которых является посещение святых мест. Неподалеку от Турфана, где на раскопках древнего буддийского монастыря также работала I Русская Туркестанская экспедиция, расположено одно из наиболее популярных мест паломничества в Центральной Азии, лежащее на маршруте Великого шелкового пути. Это *мазар* Туйок — знаменитое по крайней мере с XV в. место суфийской проповеди. Именно о нем и повествует уйгурская легенда³⁵.

Широко распространенный фольклорный сюжет о семи путниках и собаке издревле был связан со звездами Большой Медведицы. Христианская легенда о «Семи отроках, во Эфесе спящих» (V в.) попала некогда в текст Корана. В Османской империи семь спящих считались покровителями мореплавания. Христианские мученики, заживо замурованные в пещере и проспавшие там несколько веков, почитаются святыми в православии и католицизме. Пещеры, связанные с этим преданием, ныне показывают, в частности, в Эфесе (Турция), Аммане (Иордания) и на горе Лоха (Гранада). Католики же убеждены, что мощи отроков покоятся в церкви Сан-Виктуар в Марселе, куда они были перенесены во время Крестовых походов. Среди известных в православии изображений отроков выделяют фреску в Успенском соборе Московского Кремля. Варианты сюжета можно обнаружить и в Талмуде (Хони), и в преданиях о «Короле под горой» (Фридрих Барбаросса), и у Томаса де Квинси, Гете, Вашингтона Ирвинга, Герберта Уэллса...

Как бы то ни было, семь путников и собака с арабским именем Китмир ежедневно продолжают свое путешествие по звездному небу, а Туйоку, наряду с небольшим числом святых мест в Западной Сибири, Африке, Центральной Азии и Индонезии, принадлежит достойное место на «неформальной карте» исламских святынь.

III. *Сафар дар вата*: Аппак-ходжа

Важным центром на Великом шелковом пути был Кашгар, расположенный у подножия Памирских гор, там, где сходятся отроги Тянь-Шаня и Куньлуня. Караваны отсюда шли на запад — в Ферганскую долину, на юг — в Кашмир и на север в Турфан и далее — в Предтибетье и во Внутренний Китай. Город издавна славился своим базаром — одним из богатейших во всей Центральной Азии. Здесь встречались друг с другом товары из Багдада и Мешхеда, Бухары и Дели, Чанъаня (ныне Сиань), древней столицы Китая, и Синина, откуда шла дорога в Тибет. Далеко за пределами Восточного Туркестана был известен кашгарский скотный базар.

Подъезжая к Кашгару или покидая его, благочестивые путешественники обязательно стремились посетить мавзолей прославленного мусульманского подвижника, правителя и проповедника Аппака-ходжи (?–1693/94), расположенный всего в нескольких километрах к северу. По местному преданию, три паломничества сюда приравнивались к *хаджжу* в Мекку. Сегодня внутри *мазара* показывают 72 гробницы, принадлежащие пяти поколениям членов этого благочестивого рода. По преданию, в одной из могил лежат драгоценности и одежда внучки Аппака-ходжи, красавицы Сян-фэй (Ипархан), любимой «ароматной наложницы» одного из китайских императоров, цинского Цяньлуна (1736–1796). С именем девушки, тело которой источало чудесный аромат, связаны легенды — героическая уйгурская и романтическая китайская.

Через Кашгар во внутренний Китай и Предтибетье шли мусульманские проповедники, среди которых был и Аппак-ходжа. Этим же путем переселялись целые народы, бежавшие от войн или искавшие лучшую долю. В конце XIV в. этой дорогой через

перевалы, оазисы и пустыни Кашгарии прошли люди, чьи потомки называют себя сегодня саларами.

Внешним смыслом одной из важнейших заповедей братства накшбандиййа было *сафар дар ватан* — «путешествие по родному краю». Много путешествовал и Аппак-х⁶аджа (Афак-х⁶аджа, Офок-х⁶аджа, араб, *афак* — «горизонты» или араб. *аффак* — «путешественник»), которого в народе называют Аппак (Оппок)-х⁶аджа (тюрк. *оппок* — «белый»)³⁶. Он принадлежал к знатному роду, ведущему, как считают, происхождение от самого пророка. С XV и по крайней мере до середины XX в. представители этого рода занимали важнейшие позиции в духовной и политической иерархии государств Центральной Азии. Могила Аппака-хаджи считается одним из четырех возможных мест пребывания *кутба* или *йактана* — главы незримой иерархии святых, управляющих миром. Множество его последователей жили и живут в Юго-восточном Казахстане и Ферганской долине.

Осенью 2008 г. экспедиция МАЭ работала в монастыре Кумбум (Таэрсы), воздвигнутом в 1577 г. на пути из Тибета в Монголию и Китай на месте рождения «Всеведущего Учителя», великого реформатора тибетского буддизма Чже Цонкапы (1357–1419). Уже вскоре после своего основания Кумбум стал одним из шести важнейших монастырей тибетского буддизма и прославился многими чудесами. Традиция гласит, что в одной из своих предыдущих жизней маленький мальчик Чже Цонкапа поднес Будде Шакьямуни хрустальные четки, а в ответ получил раковину. Будда предрек, что мальчик переродится в Тибете и сыграет ключевую роль в возрождении учения. Среди прочего Цонкапа ввел строгое безбрачие духовенства, суровую монашескую дисциплину и ограничил использование магических практик.

Гостеприимный А-Ка, монах монастыря Кумбум, угощал участников экспедиции катышами из *цзамбы* и *чайсумой*. Эта обычная тибетская трапеза напоминает *сокут* — обряд, посвященный Аппаку-ходже.

Известно, что первоначальное распространение чая связано в первую очередь с буддистскими территориями. Варианты этого напитка прочно вошли в быт населения гималайских районов

Индии, Кашмира, Непала, на Северном Тибете, у монголов, калмыков, бурят, алтайцев, тувинцев. Масло в напиток может отсутствовать, при этом чай заправляют молоком (кобыльим, верблюжьим, коровьим, козьим, овечьим), которое может быть заменено или дополнено топленным салом (из бараньего курдюка, например). Могут добавлять бараний костный мозг, крошеное вяленое мясо или даже пельмени. Частый недостаток воды и ее плохое качество в степных и пустынных районах приводит к тому, что иногда воды добавляют очень мало (одну чашку, например) и чай варят на молоке. Мука для заправки может быть ячменной, пшеничной, ржаной. Она может быть дополнена рисом или молотым просом. Особый вкус напитку придает добавление горького черного перца горошком, мускатного ореха, гвоздики или лаврового листа. Всюду неизменными ингредиентами остаются плиточный зеленый чай и соль.

Одним из основных продуктов питания тибетцев-земледельцев является *цзамба* — мука из поджаренного ячменя³⁷. Из муки, смешанной с молоком, маслом и сухим толченым чаем, делают катыши, которые подают опять-таки к чаю. У тибетцев *чайсума* — напиток из крепкого кирпичного зеленого чая (50–75 г сухого чая на 1 л воды), приправленного топленным маслом яка (100–250 г на 1 л) и солью. Обычно чай кипятят в котле, а горячую смесь взбивают в специальном сосуде до получения однородного густого напитка — чрезвычайно калорийного и тонизирующего. Специальные исследования показали, что при добавлении молока или сливочного масла в настой ферментированных чаев при взаимодействии с аминокислотами образуются устойчивые, очень питательные и быстроусвояемые белковые соединения. На протяжении столетий тибетцы мерили расстояние в горах не в единицах длины, а в чашках *чайсумы*. Три большие деревянные чашки этого напитка равны примерно восьми километрам пути. «Чашка — самая важная и универсальная посуда, из нее пьют чай, в ней замешивают цзамбу. Как правило, тибетец не моет ее, а старательно вылизывает. Чашкой дорожили, поэтому нередко даже у бедняка можно было встретить оправленную в серебро обычную деревянную чашку»³⁸.

Для нас важно отметить, что за много километров от Пред-тибетья в центральных и восточных районах Ферганской долины элементы традиционного тибетского рациона составили меню сакральной трапезы. Выходцы из Китайского Туркестана принесли сюда *сокит* (*сокыт*, узб. *сокит килмок* — «освобождать от трудностей») — обряд, посвященный суфийскому святому Аппаку-х^еадже. Для проведения обряда последователи Аппака-х^еаджы выбирают двух-четырёх *сокитбаши* (тюрк., *баш* — «глава», «руководитель»). «Люди, которые хотят обратиться к святому за помощью, загадывают желание и по обету приносят *сокитбаши* деньги, продукты (бараний жир, муку, чай). Эти подношения постепенно накапливаются у него до очередного обряда. Один *сокитбаши* проводит *сокит* два-четыре раза в год³⁹.

«*Сокит* — название не только обряда, но и главной жертвенной пищи — лепешки, которую вкушают участники религиозного собрания. Число лепешек соответствует числу людей, принесших продукты или деньги и загадавших желание. Участники *сокита*, предварительно совершив ритуальное омовение и одевшись в чистые одежды, рассаживаются по кругу перед скатертью (*сурпо*, *сурфа*), на которую кладут продукты, и читают молитву. Потом женщины готовят до 50–70 тонких лепешек вроде блинчиков, которые жарят на бараньем сале в котле. Во время приготовления лепешек все участники обряда молчат. Приготовив лепешки, в тот же самый котел с остатками жира наливают молоко, кладут чай и соль, кипятят, приготавливая *ок-чай*. Затем каждую лепешку сворачивают вчетверо и кладут на хлеб, а сверху — вы жарки. Все это делят поровну между участниками обряда, которые часть пищи съедают, а часть заворачивают в платки и относят домой, где также съедают, совершив предварительно ритуальное омовение. Иногда священное блюдо относят в мечеть молящимся. Ни одной крошки этих лепешек не оставляют»⁴⁰.

Важно отметить, что *сокит* как специальный сакральный напиток восходит к вполне профанному повседневному чаю-супу. Получив в буддизме признание в качестве священного напитка, для монголов, например, он в конце XVI–XVII вв. уже был «единственной пищей в течение многих дней»⁴¹.

Суфийскую линию интересным образом продолжает предание, зафиксированное в Поволжье, восходящее к XIX в. и рассказывающее о странствующем дервише, который, бродя по дорогам Туркестана, необычайно устал. Его угостили *чайсумой*, и усталость в мгновение ока прошла. «Вот это напиток! — воскликнул дервиш. — Его место в раю! Это подарок Всевышнего!» — и поспешил в путь — рассказывать людям о чае; этот суфий прожил благодаря чаю 100 лет⁴².

IV. Коныр аулие

Весной 2010 г. в Казахстане работала совместная российско-казахстанская историко-этнографическая экспедиция⁴³. В рамках ее работы и в ходе экспедиционного выезда в Казахстан в 2011 г. удалось посетить две святые пещеры, объединенные общим названием Коныр аулие и расположенные неподалеку от древних караванных маршрутов. На рубеже XIX–XX вв. Российская империя превратила эти маршруты в обустроенные торговые тракты. Первая пещера лежит около Баян-аула близ Павлодаро-Баянаульско-Каркаралинского тракта. Вторая — на Сергиопольском тракте, в той его части, которая ведет от Семипалатинска до Чугучака (через Аягуз).

Оба пещерных образования были некогда объектами буддистского культа, где особо почитались пещеры, вход в которые наминал женское лоно⁴⁴. В двух километрах от Каркаралинска, в котором мы были в 2010 г., расположены «Каменные палаты» — глубокий естественный грот длиной около 10 метров. Сегодня под его сводом в беспорядке лежат большие валуны. Старожилы вспоминают, что здесь некогда стоял буддийский памятник, который был якобы вывезен в Омск.

Обе пещеры связаны с именем Коныра, который, по одной из легенд, во время потопа спасся независимо от Нуха (Ноя), обе на протяжении многих веков являлись и местом паломничества мусульман. Об этом, в частности, свидетельствует текст призывания казахского шамана (*бақсы*), записанный в первой четверти XX в. и посвященный баянаульской пещере: «С великих Чингизовых

гор святой, // С вершины Красных гор // Дева святая, // С вершины Баянаула // Коныр святой»⁴⁵.

«По легенде, название “Коныр аулие” идет со времен пророка Ноя (Нух), спасителя мира, зверей и птиц. При всемирном потопе трое аулие опаздывали. Когда они прибыли, на корабле Ноя уже не было мест. Тогда, связав три бревна, они сели на них и привязались к кораблю. Их бревна наткнулись на камень и оторвались. Трое предсказателей разъехались. После спада воды, когда начали появляться горы и сопки, бревно святого Коныра приплыло к пещере, где он и обосновался. Пещеру называли “Коныр аулие”. Люди здесь соблюдали строгий закон: во-первых, соблюдали естественную чистоту; во-вторых, приходили трезвыми; третьим условием было — каждый должен прикоснуться к созданию чистоты на территории пещеры — это святой долг каждого человека», — такая надпись встречает паломников в начале подъема к баянаульской пещере, известной также под названием Аулие-Тас. Еще в 1903 г. газета «Киргизский край» писала: «Аулие-Тас представляет из себя длинную, сажен в десять, пещеру, у западной стены которой лежит большой, с углублением в середине камень. В нем постоянно скапливается стекающая со стен и потолка пещеры холодная прозрачная вода, отличающаяся, по мнению киргизов, очень целебными свойствами. Посещающие пещеру киргизы пьют эту воду, обмывают ею больные части своего тела и употребляют для установленных у магометан омовений. В пещере, по преданию киргизов, жил когда-то святой человек. Народа съезжается к Аулие-Тас временами очень много; особенно много бывает женщин, так как святая вода пещеры уничтожает, по мнению тех же киргизов, бесплодие женщин».

Сегодня пещера по-прежнему является местом оживленного паломничества. Неподалеку построен дом, позволяющий паломникам переночевать, обустроена деревянная лестница, ведущая к пещере, и «сходни», позволяющие уже внутри пещеры подняться к той ее части, где в углублении скапливается вода. Паломников окормляет служитель местного культа, знающий специальные молитвы.

Вторая пещера Коныр аулие расположена приблизительно в 200 километрах от города на склоне горы Актас⁴⁶, омываемой рекой Чаган. Эта громадная пещера с глубоким озером и то ли с изваянием, покрытым известковой коркой, то ли «окаменелым трупом, подвергавшимся много лет действию известковой воды»⁴⁷, издревле пользовалась доброй славой среди женщин, мечтавших о материнстве, но лишенных такой возможности. Среди связанных с ней легенд — потайная дверь на дне озера, ведущая в некую гробницу, и проток, будто бы связанный с самой Меккой подземными путями.

Эта пещера входит в десятку наиболее почитаемых святых мест Казахстана. Сегодня туда приезжают тысячи паломников не только из Казахстана, но и из других государств Центральной Азии и России. К их услугам небольшая инфраструктура: дом, где можно заночевать, очаг, столбы для туши принесенного в жертву барана, помост и кувшины для ритуального омовения, которое надо совершать в полной тишине. Благодарные паломники установили несколько плит с текстами на казахском языке. Говорят о десятках излечившихся тяжелобольных, о наркоманах, порвавших с зависимостью, о 19 женщинах, испытавших радость материнства. Тут же гадают на бараньих лопатках. На плитах и камнях — ленты белой ткани. Это традиционный символ надежды.

Как и в первой пещере, входом служит узкая высокая расщелина. Ее дно покрыто черными острыми и скользкими камнями, по которым надо пройти-проползти до воды чуть больше ста метров. Паломник должен окунуться в нее нечетное число раз. Женщины входят в воду в платьях и с покрытой головой.

Пещера «живет», то и дело меняя свою конфигурацию. Каменная скульптура, которую местные жители называли «Калмак», имевшая, по-видимому, буддистское происхождение, сегодня не видна: стена слева от входа, под которой она лежала, обвалилась, открыв новый выход к воде.

По словам паломников, купание в пещерном озере влияет на здоровье самым благотворным образом. Одна из причин такого влияния, возможно, связана с тем, что воды озера слабо радиоактивны. Озеро, как и река Чаган, подпитывается подземными сто-

ками, которые идут с расположенной неподалеку испытательной площадки «Балапан» и содержат радиоактивный тритий⁴⁸. Вероятно, механизм возникновения лечебного эффекта можно сравнить с радонотерапией. В любом случае вода пещерного озера заслуживает специального исследования.

Стены пещеры покрыты множеством граффити, оставленных паломниками. Среди них есть и рука выдающегося казахского просветителя Абая Кунанбаева. Даты свидетельствуют о том, что паломники приходили сюда и тогда, когда этот район оказался по существу в границах полигона.

Пещера использовалась людьми с древнейших времен. Неподалеку множество древних петроглифов, андроновские могильники времен бронзового века, сакский курган, по-видимому конца I тыс. до н. э., древнетюркские курганы, которые казахи называли «могилами калмаков» или «домами мугов» (огнепоклонников), каменные надгробные изваяния. У входа в пещеру — разграбленные тюркские могилы. Из их камней сложено простое надмогильное сооружение, посвященное батыру Сарсенбеку Козыбагар-улы (1706–1755).

В Центральной Азии есть по крайней мере еще два места, связываемых народным преданием с легендой о всемирном потопе и Нухе. Одно из них — «Туркестанский Арарат», описанный еще В. И. Массальским (1859–1932)⁴⁹. Это вершина в горном массиве Казыгурт, лежащем между Чимкентом и Ташкентом. Не так давно здесь был воздвигнут памятник «Нұх пайғамбар кемесі» (Ковчег Ноя).

Второе место расположено в горах Нур ата (Самаркандская область Республики Узбекистан). Согласно А. П. Федченко (1844–1873), «далее за Дарьей возвышалась отдельная гора Афтоб; хотя последняя и не отличалась особой высотой (не более 3500 метров), но туземцы сочли долгом обратить на нее наше внимание, так как на ней остановился Ноев ковчег. Про претензии ташкентцев, что ковчег остановился на Казыгурте, они, конечно, знали и объяснили это невежеством. О том же, что их гора не более как один из многих претендентов на то же значение, они, очевидно, и не подозревают»⁵⁰.

Святые места, расположенные на древних торговых путях, переходили от одного народа к другому, но религии, сменяя друг друга, частью сохраняли и прежние названия, и ритуалы: казахские суфии верят в перерождение, в Тибете с лампой обходят мавзолеи своих шайхов, медитация сопровождается дыхательной практикой, визуализацией духовных наставников.

Центральноазиатские транспортные коридоры, имевшие глобальное значение, естественным образом объединяли торговлю и информационный обмен, паломничество и тысячекилометровые миграции. Сегодня изучение паломнических практик невозможно без учета этого первостепенного фактора.

¹ Настоящий текст стал одним из результатов работы по экспедиционно-выставочным проектам МАЭ 2008–2011 гг., связанным с изучением паломнических традиций народов Синьцзяна, Цинхя и Казахстана. Многие из представленного ниже является результатом нашей совместной работы с Е. А. Резваном, руководителем этих проектов.

² *Головнев А. В.* Антропология движения. Екатеринбург, 2009. С. 253–310.

³ http://www.kunstkamera.ru/news_list/science/2008_10_22.

⁴ Мы искренне благодарны Е. Г. Царевой за подробные консультации по этой теме. По истории салоров см: *Бартольд В. В.* Очерк истории туркменского народа // Сочинения. М., 1963. Т. 2; *Бюде К.* О туркменских поколениях: Ямудах и Гокланах // Записки Русского Географического общества. Т. II. СПб., 1847; *Васильева Г. П.* Этнографические данные о происхождении туркменского народа // Советская этнография. 1963. № 2; *Винников Я. Р.* Хозяйство, культура и быт сельского населения Туркменской ССР. М., 1969; *Галкин М. Н.* Этнографические и исторические материалы по Средней Азии и Оренбургскому краю. СПб., 1867; *Джигириев А. К.* История расселения туркмен-салыров в XVI — начале XX века // Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад, 1965; *Карпов Г. И.* Племенной и родовой состав туркмен. Полторацк, 1925; *он же.* Родословная туркмен // Туркменоведение. 1929. № 1; *Агабеков П. В.* Салыры (салоры) // Там же. 1930. № 6–7; *Кононов А. Н.* Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана хивинского. М.; Л., 1958; Материалы по истории туркмен и Туркмении. М.; Л., 1938–1939. Т. 1–2; *Михайлов Ф. А.* Туземцы Закаспийской области и их жизнь. Этногра-

фический очерк. Ашхабад, 1900; *Петрусеви́ч Н. Г.* Туркмены между старым руслом Аму-Дарьи (Узбоем) и северными окраинами Персии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического общества. Тифлис, 1880. № XI/1; *Лессар П. М.* Юго-западная Туркмения (земли сарыков и салоров) // Известия Императорского Русского Географического общества. СПб., 1885. № XXI/1; *он же.* Заметки о Закаспийском крае и сопредельных странах // Там же. СПб., 1884. № XX/1; *Лозашева Б. Р.* Туркмены Ирана. М., 1976; *Овезов К., Гаджаров Н.* Туркмены Ирака // Туркмены зарубежного Востока. Ашхабад, 1993; *Росляков А. А.* Происхождение туркменского народа. Ашхабад, 1962. Подробнее см.: *Васильева Г. П.* История этнографического изучения туркменского народа в отечественной науке. Конец XVIII — XX века. Очерки. М., 2003.

⁵ Гузы приняли участие в завоеваниях сельджуков, а позднее и в африканских походах Салах ад-Дина, некоторые затем поступили на службу к Алмохадам, владевшим Северной Африкой и Южной Испанией, и заняли в их государстве высокое положение. См.: *'Abd al-Wahid al-Marrakoshi.* The History of Almohades / Ed. by R. Dozy. Leiden, 1847; *Бартольд В. В.* Очерк истории туркменского народа. С. 580.

⁶ Салорский и чоудорский союзы с их четко выраженной общетуркменской и одновременно групповой и племенной спецификой сохраняли свою значимость вплоть до XVI в. См.: *Царева Е. Г.* Традиционное ворсовое ткачество туркмен как этнографический источник: Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1993. С. 1.

⁷ См.: *Frazer G. B.* Narrative of a Journey into Khorasan in the Years 1821 and 1822. Oxford, 1825. P. 245–258.

⁸ И сегодня у салоров, живущих в Туркменистане, зафиксирован род караман.

⁹ См. также: *Li Xue Wei, Stuart K.* The Xunhua Sala // Asian Folklore Studies. 1990. No. 40. P. 39–52; *Ma Jianzhong, Stuart K.* “Stone camels and clear springs” the Salar’s Samarkand origins // Ibid. 1996. No. 55. P. 287–298.

¹⁰ Не так давно 867 листов рукописи, уложенной в две шкатулки, прошли полную реставрацию в музее города Нанкин. Был проведен анализ бумаги и чернил, уничтожена плесень, восстановлены поврежденные страницы.

¹¹ Подробнее см.: *Тенишев Э. Р.* У тюркских народов Китая. М., 1995. С. 149, 176–178.

¹² *Сербедары* («висельники», «отчаянные») — участники народного движения суфийско-шиитского толка в государстве Ильханов и Чагатай-

ском улусе (XIV в). *Бартольд В. В.* Народное движение в Самарканде в 1365 г. // Сочинения. М., 1964. Т. II/2; *Строева Л. В.* Сербедары Самарканда // Ученые записки ЛГУ. Л., 1949. № 98; *Петрушевский И. П.* Движение сербедаров в Хорасане // Ученые записки Института востоковедения АН СССР. М.; Л., 1956. № 14.

¹³ Т. е. «Большой Лангар». *Лангар* — якорь (этимологически — «крюк»), остановка. Обычно название последнего пристанища (могила) святого. Расположены все *лангары*, как правило, в самых верховьях речных долин и ущелий по горам Средней Азии, Афганистана, Ирана (см.: *Розенфельд А. З.* Название «Лянгар» в топонимике Таджикистана // Известия Всесоюзного географического общества. 1940. LXXII/6. С. 861–864.

¹⁴ Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. СПб., 1894. Вып. 57. С. 111.

¹⁵ *Массон М. Е.* Катта-Лангар в области средневекового Кеша // Труды Ташкентского государственного университета им. В. И. Ленина. Археология Средней Азии. Ташкент, 1966. № 7. С. 73.

¹⁶ *Поярков Ф., Ладыгин В.* Салары. Этнографический очерк // Этнографическое обозрение. М., 1893. № 1. С. 10.

¹⁷ Подробнее см.: *Резван Е. А.* Мусульманские реликвии в истории кашкадарьинских арабов // Винников И. Н. Кашкадарьинские арабы (язык, фольклор, этнография). СПб. (в печати).

¹⁸ *Семенов А. А.* Первые шейбаниды и борьба за Мавераннахр // Труды Академии наук Таджикской ССР. 1954. Т. XII/1. С. 142.

¹⁹ *Волин С. Л.* К истории среднеазиатских арабов // Труды второй сессии Ассоциации арабистов. М.; Л., 1941. С. 117–126.

²⁰ Подробнее см.: *Резван Е. А.* «Коран ‘Усмана» (Санкт-Петербург, Катта-Лангар, Бухара, Ташкент). СПб., 2004. С. 17–59.

²¹ *Царева Е. Г.* Указ. соч.; *Tsareva E.* Salor carpets // *Hali. The International Journal for Oriental Carpets and Textiles.* 1984. No. VI/2. P. 126–135.

²² Письмо Е. А. Резвану от 09.12.09

²³ *Поярков Ф., Ладыгин В.* Указ. соч. С. 10.

²⁴ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 344–348. В тексте исторического предания «История переселения саларов» для обозначения земли использовано слово *tōrax*, для больших и малых весов — *t’empinur* и *t’ijuziŭ*. См.: *Тенишев Э. Р.* Саларские тексты. М., 1964. С. 119.

²⁵ Там же. С. 373.

²⁶ Там же. С. 376–377.

²⁷ Согласно одному из преданий, перед битвой при Анкаре Байазид Молниеносный, смотря на знамя Тимура, произнес: «Какая наглость думать, что тебе принадлежит весь мир!». В ответ Тимур, показывая на турецкое знамя, произнес: «Еще большая наглость думать, что тебе принадлежит Луна!».

²⁸ По распространенной в Центральной Азии легенде у пророка ‘Али — семь могил: «Хоронившие его люди видели, как вместо одного верблюда с его телом стало семь, и они пошли в разные стороны» (*Грязневич П. А., Басилов В. Н.* Мусульманская мифология // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 186. См. также: *Гедин С.* В сердце Азии. Памир, Тибет, Восточный Туркестан. СПб., 1899. С. 155–157. По поводу представлений о священном верблюде в древней и раннесредневековой Аравии см.: *Массэ А.* Ислам. М., 1963. С. 43).

²⁹ *Кляшторный С. Г., Султанов Т. И.* Государства и народы Евразийских степей. От древности к Новому времени. СПб., 2009. С. 308.

³⁰ *Воробьева-Десятовская М. И.* Индийцы. Хотаносаки. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, языки, религии. М., 1992. С. 110.

³¹ *Чвырь Л. А.* Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв. М., 2006. С. 199.

³² <http://www.ertegi.ru/index.php?id=1&idnametext=74&idpg=1>.

³³ Среди таких мест мавзолеей Хаким-шайха (деревня Баишево Вагайского р-на Тюменской области), гробница Ахмада Йасави в г. Туркестане (Казахстан), гробница Аппака-ходжи в Кашгарии, могила Джа‘фара Садика (Хотанская область), могила Баха ад-Дина Накшбанда (Бухара), гора Тахт-и Сулайман (Ош), мавзолеей шейха Бурхан ад-Дина (Улакан, Западная Суматра), мемориальный комплекс Шайх-Хусейн в Эфиопии и др. См. также: *Муминов А. К.* Святые места в Центральной Азии (взаимодействие общеисламских и местных элементов) // Маяк Востока. Ташкент, 1996. № 1–2. С. 14–21.

³⁴ Версии мусульманского предания разнятся в определении количества действующих персонажей (три, пять или семь).

³⁵ Легенда в ее различных (в том числе центральноазиатских) версиях довольно подробно представлена в русской научной литературе. См., например: *Катанов Н. Ф.* Сказание о семи эфесских отроках // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. 1894. № 8. С. 223–245; *он же.* Киргизская и казанско-татарская версии христиан-

ского сказания о семи спящих отроках // Известия Общества археологии, истории, этнографии. 1904. № XXI/4; *Антая М. О.* Легенда о семи спящих отроках и ее арабские версии // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества. № IV/4. С. 7–17; *Крымский А.* Семь спящих отроков эфесских. М., 1914; *Демидчик В. П.* Мир чудес в арабской литературе XIII–XIV вв. М., 2004. С. 171–172. На эту тему писал и Э. Р. Тенишев (см. ниже). См. также: *Вагнер Г. К.* Легенда о семи спящих эфесских отроках и ее отражение во владими́ро-суздальском искусстве // Византийский временник. 1963. № XLVIII. С. 85–104; *Koch J.* Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung. Eine mythologisch-literaturgeschichtliche Studie. Leipzig, 1883; *Huber M.* Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Eine literargeschichtliche Untersuchung. Leipzig, 1910; *Massignon L.* Les « sept dormants »: apocalypse de l'islam // *Analecta Bollandiana*. 1950. No. 68. P. 245–260; *idem.* Les sept dormants d'Ephese (ahl al-kahf) en islam et chretinte // *Revue des Etudes Islamique*. 1954. No. 12. P. 61–110; *idem.* Le culte liturgique et populaire des VII dormants, martyrs d'Ephese (ahl al-kahf): trait d'union orient-occident entre l'islam et chretinte // *Studio Missionalia*. Rome, 1961. No. 62; *Bonnet J.* Artemis d'Ephese et la legende des sept dormants. P., 1977; *Jourdan Fr.* La tradition des sept dormants. P., 1983; *Kandler H.* Die Bedeutung der Siebenschläfer im Islam. Bochum, 1994; *Rutz O.* Die Siebenschläferkirche in Rotthof, 1506–2006. Legende, Geschichte, Kunstgeschichte. Ruhstorf a.d. Rott, 2006.

³⁶ Подробнее см.: *Абашин С. Н.* Сокит // **Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь** / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М., 2006. С. 363–366.

³⁷ В собрании МАЭ имеется специальный мешок для хранения *цзамбы* (№ 2563-28).

³⁸ *Решетов А. М.* Тибетская коллекция МАЭ (материальная культура) // *Культура народов зарубежной Азии и Океании*. Л., 1969. С. 119. (Сборник МАЭ. Т. 25).

³⁹ Подробнее см.: *Абашин С. Н.* Указ. соч.

⁴⁰ Там же. С. 365.

⁴¹ *Жуковская Н. Л.* Пища кочевников Центральной Азии (к вопросу об экологических основах формирования модели питания) // *Советская этнография*. 1979. № 5. С. 70. **Ср., например, что, несмотря на громадную популярность, чай в культуре славянского населения Сибири рубежа XIX и XX вв. «в отличие от всевозможных взваров, киселей не входил в обрядовые системы (например, в свадебный, поминальный**

комплексы)». См.: *Фурсова Е. В.* Традиции сибирского чаепития в конце XIX — начале XX в. // *Славянский ход 2007. Материалы и исследования.* Ханты-Мансийск; Сургут, 2007. Вып. 3. С. 138.

⁴² *Бушков Р. А.* Ароматы Востока // Татарстан. 1992. № 11–12. С. 90–91.

⁴³ Подробнее см.: http://www.kunstkamera.ru/news_list/science/2010_08_31/.

⁴⁴ Так, в тибетском буддизме прославились пещеры на горе Утайшань в китайской провинции Шаньси. Почитаемые пещеры этого типа зафиксированы и в Забайкалье. См.: *Абаева Л. Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии. М., 1992.

⁴⁵ *Турсунов Е. Д.* Древнетюркский фольклор: истоки и становление. Алматы, 2001. С. 13. Цит. по: *Стасевич И. В.* Почитание природных объектов в религиозной практике казахов // Радловский сборник. СПб., 2011. С. 56.

⁴⁶ N 49 06 E 78 32.

⁴⁷ *Брюханов В. А.* Конур-Аулиэ // Записки Семипалатинского подотдела Императорского Русского географического общества 1912. № 6. С. 2–3.

⁴⁸ «Согласно материалам экологического обследования в районе площадки “Балапан”, “концентрация трития в подземных водах изменяется в широком диапазоне значений от минимальной активности (7 Бк/л) до максимальных значений, достигающих 5 миллионов Бк/л”. На территории размером всего 36 квадратных километров было проведено 23 ядерных взрыва мощностью от 15 до 165 килотонн. Здесь проходит стык нескольких региональных геологических разломов, где скорость движения подземных вод более интенсивна по сравнению с окружающими породами. В итоге подземные воды могут заражаться радионуклидами». См.: *Петров В.* Зараженные реки, радиоактивные берега // Капитал. Деловой еженедельник. 23.10.2011 (<http://www.kapital.kz/archive/1598-2011-05-11-16-36-24.html>).

⁴⁹ См.: Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Настольная и дорожная книга для русских людей. Т. XIX. Туркестанский край. СПб., 1913. С. 415.

⁵⁰ *Федченко А. П.* Путешествие в Туркестан. М., 1950. С. 112.

И. В. Стасевич

**ПРАКТИКА ПОКЛОНЕНИЯ САКРАЛЬНЫМ
ОБЪЕКТАМ И ПРЕДМЕТАМ В ТРАДИЦИОННОЙ
И СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ КАЗАХОВ И КИРГИЗОВ
(в контексте изучения культа святых)**

Култ святых занимает значительное место в религиозной жизни мусульман. Широкое распространение ислама обусловило многообразие и заметную вариативность одних и тех же традиций у разных народов, исповедующих мусульманскую веру. Это относится и к традиции почитания святых. Даже у исторически родственных народов она имеет свои особенности как в интерпретации основных положений, так и в практике отправления ритуала. Общепризнанным в науке является вывод о том, что именно через культ святых в ислам проникли многие домусульманские религиозные представления, которые со временем получили новое обоснование в духе исламской религии. Сочетание домусульманских верований и норм официального (книжного) ислама во многом определило специфику местных региональных (этнических) вариантов ислама по всему миру.

Одной из особенностей религиозной практики казахов и киргизов также является религиозный симбиоз (сосуществование) доисламских (неисламских) и исламских элементов, сложившийся в результате взаимодействия разноуровневых и разностадиальных систем — ислама и местных домусульманских традиций, которые в настоящее время обыденным сознанием воспринимаются как мусульманские. В представленной вниманию читателей статье речь пойдет о практике поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов в контексте изучения культа святых. Автор не претендует на полное освещение всего комплекса представлений и обычаев, так или иначе связанных с этим культом, а рассматривает лишь часть данной темы, акцентируя внимание на основных вариантах выражения данной традиции в известной нам религиозной практике, а именно — на почитании могил *аулие* и праведных

людей¹, сакрализации мест, связанных с их деяниями и легендарными историями о них, поклонении местам природного происхождения, а также на практике сакрализации некоторых предметов. Таким образом, под культом святых понимается не только сама личность святого, но и объекты поклонения.

В основу исследования легли сведения, почерпнутые из публикаций предшествующих лет, архивные данные и полевые материалы, полученные автором во время этнографических экспедиций, проходивших на территории Казахстана и Киргизии². Материалы по современной религиозной ситуации в Киргизии носят сугубо предварительный характер, так как собирались они в течение одного полевого сезона прошлого года. Экспедиция петербургских этнографов, состоявшаяся после длительного перерыва в исследованиях, носила рекогносцировочный характер, ее целью было составить общее представление об этнических процессах в современной Киргизии. Среди собранной информации оказались и данные по интересующей нас теме. Даже те немногочисленные материалы, которые мы имеем, позволяют говорить о специфике культа святых в киргизской культуре. Казахи и киргизы — родственные народы и относятся к одной языковой группе, поэтому привлечение киргизских материалов в качестве сравнительных для реконструкции общей картины изучаемой традиции вполне обосновано. Сравнительный анализ позволяет зафиксировать вариативность изучаемой религиозной практики, сравнить интерпретацию казахскими и киргизскими информантами некоторых основополагающих моментов обрядов, сопровождающих поклонение святыням.

К сожалению, тема культа святых на материалах народов, населяющих Центральноазиатский регион, исследована весьма неравномерно. Не нашел должного освещения культ святых в исследованиях по культуре киргизов, туркмен, каракалпаков, в определенной доле это утверждение относится и к исследованиям по культуре казахов. Многие религиозные традиции освещены недостаточно, а современные полевые исследования лишь отчасти могут заполнить существующую лауну в наших знаниях. Ни в коей мере не принижая значимость достижений предше-

ственников, учитывая специфику времени и господствовавшие в науке интерпретации исторических процессов, необходимо еще раз отметить, что поиск и фиксация «архаизмов» в культе святых не всегда сопровождалась исторической аргументацией, притом что многие так называемые «языческие» черты культа возникли и получили религиозное обоснование уже в мусульманское время. Синхронный анализ традиции несовместим с выделением ее «доисламских» элементов, так как это противоречит мировоззрению представителей исследуемой культуры. В диахронической перспективе, учитывая всю условность исследовательских конструкций, такой методологический прием вполне оправдан. Сравнительный анализ временных срезов традиции позволяет увидеть, как развивался культ святых на протяжении нескольких веков. Современные же материалы дают возможность проанализировать интерпретацию некоторых элементов культа святых с точки зрения самих носителей традиции в рамках народной религиозности («popular Islam»).

Известно, что официальный ислам не принимает канонизацию святых. Статусом святого наделяется реальный или легендарный персонаж по воле сообщества верующих, и в каждой культуре статус *аулие* имеет свою специфику, общемусульманские представления органично вписываются в локальные религиозные традиции. В категорию *аулие* в первую очередь входят праведники, имена которых связаны с историей ислама, суфии, основатели и руководители школ и орденов, суфии, принадлежащие к местным ишанским династиям, родоначальники, известные *батыры*, покровители профессиональных занятий, признанные в народе целители, *ақыны* и даже представители местной аристократии, правители — люди, от рождения наделенные особым даром (*қасиет*³). Региональное проявление культа святых в культуре казахов и киргизов не может рассматриваться без понимания специфики исторического периода, заключающейся в том, что по сути мы фиксируем и анализируем традицию на стыке двух типов культур — традиционной и современной, поэтому изучение культа святых в настоящее время становится попыткой выявления форм адаптации традиционных культурных стереотипов

к современным быстро меняющимся условиям. Несомненно, что эти формы в каждой культуре будут обладать как общими универсальными характеристиками, так и специфическими, региональными, тесно связанными с местными религиозными нормами. Таким образом, цель исследования может быть определена как попытка выявления региональных особенностей одной традиции в культурах родственных народов и анализа ее развития в настоящее время.

Традиция почитания святых в Казахстане имеет ряд особенностей. Образ святых в восточных и западных областях Казахстана не совпадает с таковым в южных областях, исторически связанных с оседлыми центрами и подвергшихся более глубокой исламизации, чем другие районы Казахстана. Именно на юге страны получил распространение культ почитания святых, образы которых связаны с официальной исламской традицией. Особой известностью пользуется двоюродный брат и зять пророка Мухаммада *хазрат* 'Али, с его именем связана не одна святыня, так же как и с именами его родственников и членов семьи. Среди местных святых большой популярностью пользуется мавзолей Баба-Ата (Исхак-баба), который, по легенде, является потомком внука 'Али Мухаммада б. ал-Ханафийи. Мавзолей воздвигнут в первой трети XIX в. и расположен в Чимкентской области в одноименном поселке. Название города Аулие-Ата (Джамбул) связано с могилой Кара-хана, основателя династии караханидов, известного своими деяниями по распространению в регионе исламской веры. Казахами почитаются имена и других деятелей раннего ислама. Например, сподвижник и полководец пророка Са'д б. Абу Ваккас (Садуакас) известен и в Казахстане. Жители поселка Сайрам уверены, что именно на территории их аула находится его могила. Он известен еще и как покровитель мясников, так как одним из его талантов якобы была способность рассекать врага одним ударом на две части⁴. Среди необычных характеристик святых казахстанская исследовательница Р. Мустафина выделяет их необыкновенно большой рост. Так, широко известный в Чимкентской области святой Укаша-ата (Узун-ата — «Длинный отец»), прославившийся своей просветительской деятельностью

среди неверных, имел при жизни большой рост, до 45 м, и продолжал расти после смерти, его могила достигает весьма внушительных размеров. Таким же значительным ростом обладал и сподвижник Укаша-аты святой Ер-Коян (Коян-ата)⁵. Р. Мустафина обращает внимание на связь этих характеристик мусульманских святых с бытующими у казахов описаниями первого казахского шамана и певца Коркута, также имевшего большой рост.

В казахский культ святых проникли и персонажи общемусульманской мифологии. Среди них странствующий пророк Кыдыр (Хызр), по поверью, одаривающий людей богатством, благополучием и дарованиями, пророк Сулейман, чье имя как покровителя духов и вод часто упоминается в шаманских призываниях и заговорах целителей.

Исламизация Казахстана большей частью связана с распространением суфизма. Среди почитаемых *аулие* Южного Казахстана — известные суфии, основатели школ и орденов. Наиболее сильное влияние суфизма на религиозную жизнь ощущается на юге страны и на Мангышлаке. С именем Ходжи Ахмеда Йасави связывают многие святые Южного Казахстана, но наиболее почитаемым местом стал всемирно известный комплекс в г. Туркестане. Не меньшей известностью пользуется мавзолей святого Арыстан-Бабы, духовного наставника Ахмеда Йасави, а по некоторым легендам — современника пророка Мухаммада. Святые такого уровня считаются региональными и посещаются не только казахами, но и представителями других народов Центральной Азии, исповедующими мусульманскую веру.

Образы многих святых Южного Казахстана сложились под влиянием легенд об Ахмеди Йасави. Например, святой Коктондыата (Маргузи), согласно легендарным сведениям, был последователем Йасави, к его помощи обращались верующие при лечении коклюша. Покровитель мелкого рогатого скота Чопан-ата (Шопан-ата), известный и почитаемый по всему Казахстану, в Киргизии и в Узбекистане, также считается *муридом* великого суфия, по легенде, именно он отыскал посох Йасави на Мангышлаке. Такая метаморфоза образа святого, в диахроническом отношении явно имеющего доисламское происхождение, демонстрирует

пример включения персонажа традиционной религиозной системы в сонм мусульманских святых. Даже святые родоначальники часто связываются с Йасави, в легендарных рассказах они оказываются либо его современниками, либо родственниками. До настоящего времени почитаются могилы святого Байдабека-аты и его мудрой жены Домалак-аны, от сына которых, по преданиям, пошли казахские роды албан, суан и дулат. Сам Байдабек-ата считается казахами современником и родственником Ахмеда Йасави.

Отдельную группу святых составляют покровители профессиональных занятий. Имена некоторых из них известны повсеместно, другие в настоящее время преданы забвению. Среди известных имен патрон казахских шаманов и музыкантов Коркут (Хоркыт), покровитель земледелия Дикан-баба, покровитель овцеводства Кошкар-ата, который до настоящего времени многими казахами почитается как общий предок. Однако его *мазар*, расположенный в Сузакском районе Чимкентской области, по сведениям Р. Мустафиной, в 90-х годах XX в. был предан забвению⁶. Известны несколько могил, приписываемых Кочкор-ате, одна из них находится на Мангышлаке, другая — под Чимкентом, а третья — в Киргизии, в Нарынской области.

Перечень святых можно было бы продолжить, однако ограничимся замечанием о том, что значительную группу среди почитаемых святых Южного Казахстана занимают воины и полководцы, погибшие за веру, суфии, значительно меньше распространены имена святых, покровителей профессиональных занятий и основателей родственных групп.

В исламизации киргизов, так же как и казахов, большую роль сыграли суфийские проповедники. С именем шейха Арсланбабы (Арыстан-Баба) связан один из наиболее почитаемых в прошлом *мазаров*, расположенный в поселке Арсланбоб в Джелалабадской области. По местной легенде, святой удалился в эти края после того, как выполнил поручение пророка Мухаммада, и продолжил выращивать здесь райские сады. В нескольких километрах от города Узгена находится *мазар* средневекового шейха Бурхан ад-Дина, якобы ведущего свое происхождение от самого Мухаммада. По легенде, сражаясь с драконом, он был отравлен его кровью.

По мнению В. Л. Огудина, духовный центр Ферганы находился на севере в местечке Испид Булан, где расположены мавзолей караханидского правителя Сайф ад-Даула Малика, часто называемый именем другого караханида Шаха Фазыла, и погребально-культовый комплекс, включающий *мазары* Кала-хана и Бу-булана, а также кладбище⁷. Главной святыней комплекса является камень Таш-мазар, с которым связаны несколько легенд. Вполне вероятно, что именно наличие в этом месте почитаемого природного объекта и стало основанием для погребения здесь караханидского правителя.

Многие святые места природного происхождения были адаптированы исламом и уже не одно столетие воспринимаются как мусульманские святыни. Среди них *мазар* Хазрет-Айуб (библейский Иов), расположенный у города Джалалабада. Источник, славившийся своими целебными свойствами, знаменит тем, что, по мнению верующих, именно водой из этого источника Аллах излечил пророка Айуба. В свое время этот *мазар* был одним из самых посещаемых святых мест Ферганы.

Отдельной статьи потребует описание, пожалуй, наиболее знаменитого святого места Киргизии — горы Тахти Сулейман (Баракух), возвышающейся на северо-западной окраине города Оша. Святыня представляет собой комплекс почитаемых объектов: пещер, гротов и камней. Следы почитания можно обнаружить на уступах, карнизах, полках скальных склонов. В настоящее время на вершине горы создан музей, каждый день поток туристов устремляется на гору, однако это не мешает паломникам совершать свой путь к почитаемым объектам. Большинство паломников приходят на гору с целью получить исцеление от недугов, популярна святыня и у бездетных женщин, которые верят, что обретут потомство, скользя на животах по святым камням. На вершине горы расположено культовое сооружение, по словам местного муллы, «молитвенный дом», или Белый домик (узб. Ок-уй)⁸, воздвигнутый над основной святыней — камнем со следами рук и коленей молящегося пророка Сулеймана, по другой версии — со следами молящегося Пророка Мухаммада. Здесь же местный мулла принимает женщин-паломниц с детьми, появившимися на

свет, по мнению верующих, после посещения ими Горы Соломона. Мулла отрезает у мальчиков *айдар* (прядь волос на макушке), посвященный святому месту, и дает благословение. Таhti Сулейман, несмотря на антирелигиозную пропаганду в советское время, до сих пор сохраняет статус региональной святыни, активно посещаемой паломниками. Еще в XIX в. русские путешественники отмечали бытовавшее среди мусульман Центральной Азии мнение о том, что «только поклонившись святому Хазрету в Туркестане, посетив Самарканд и взошедши на Сулейман-тау, правоверный может закончить свой подвиг поклонением Каабе в Мекке»⁹. Паломники до сих пор верят, что настоящий мусульманин хотя бы один раз в жизни должен посетить Таhti Сулейман.

Одним из проявлений культа святых является широко распространенный обычай почитания наряду с мусульманскими святыми святых-предков (основателей родственных групп, известных *биев*, *батыров*, целителей, представителей политической и религиозной элиты)¹⁰. Наиболее ярко эта традиция выражена в культуре населения Западного и Восточного Казахстана. В данной религиозной практике мы сталкиваемся с почитанием не мифологических или легендарных персонажей, а реальных людей, живших в недавнем прошлом. Этот обычай основывается на традиционной для казахского общества системе социальной организации и родственных связей. Однако он не исключает того, что имена святых предков часто отождествляются с мусульманскими святыми, а сама практика почитания захоронения святых предков основывается на общемусульманской традиции, характерной для всего Центральноазиатского региона. Не будем забывать, что и в исламе принцип родства играет значительную роль, в первую очередь по отношению к потомкам пророка Мухаммада.

Традиция почитания памяти предков, несомненно, должна рассматриваться в рамках культа святых, по своей структуре и религиозной направленности она неотделима от общей традиции почитания святых. До сих пор среди казахов живо представление о том, что святой оберегает в первую очередь своих потомков, родственников и скорее помогает им, чем другим людям. Этот взгляд на природу взаимосвязи святого со своими потомками на-

шел отражение в обычае общеродовых молений¹¹ и жертвенных трапез на могиле почитаемого предка. О таких событиях оповещают однородцев заранее, в настоящее время часто дают объявление в центральную газету, во главе мероприятия стоит уважаемый аксакал, который назначает дату и время общего сбора, а также размер желательного материального взноса. Отражением роли родственных отношений в социальной и религиозной жизни является и обычай прибавлять к имени святых термины родства «ата» или «баба», что значит «отец», «дед».

Большое значение на формирование традиции поклонения могилам святых в западных и восточных районах Казахстана оказала близость этих областей к русским границам и значительный процент местного русского населения, постоянно проживающего на пограничных землях. Показательно, что некоторые информанты утвердительно высказались о возможности посещения «мусульманского святого места» и русскими, христианами. Они не видят религиозного противоречия в подобной практике, что, по видимому, объясняется многолетним совместным проживанием русского и казахского населения. Например, могилу святого Боран әулие, расположенную в нескольких десятках километров от г. Соль-Илецка (РФ), активно посещают российские и казахстанские казахи, а также русские, как жители города, так и приехавшие на соленой курорт Соль-Илецка (рис. 1).

Несмотря на то что имя святого хорошо известно и у населения бытует масса текстов о деяниях Боран әулие, его целительных способностях, случаях излечения больных, обратившихся к нему за помощью, так и не удалось выяснить у опрошенных информантов его родовую принадлежность, хотя такая информация есть на надмогильном памятнике. Однако это не мешает местному населению считать Боран әулие своим «предком-заступником». На территории Казахстана, наоборот, зафиксированные тексты, связанные с захоронением того или иного святого, часто содержат сведения, пусть и легендарного характера, о его родовой принадлежности и прижизненных деяниях. Несомненно, подобная ситуация объясняется значительно бóльшим интересом казахстанских казахов к своей родословной, по сравнению с российскими,



Рис. 1. Мазар Боран әулие (РФ, г. Соль-Илецк)

и их стремлением включить в свою родовую систему личность почитаемого святого, который в этом случае уже воспринимается не просто как предок всех казахов, а как предок, связанный с историей определенной родовой группы.

Особым почитанием окружены могилы известных в народе представителей аристократического казахского сословия *ақ сүйек* («белая кость») — *төре* и *кожа*. *Төре* составляли группу политической элиты по праву происхождения от старшей ветви Чингизидов — потомков Джучи, *кожа* считались потомками первых проповедников ислама и пользовались огромным авторитетом у казахов в религиозной сфере. По традиционным представлениям казахов, *төре* и *кожа* в силу своего происхождения имеют склонность к проявлению ряда сверхъестественных способностей и пользуются покровительством предков.

Принцип родства и передачи неординарных способностей по наследству отразился и в традиции почитания памяти извест-

ных *бақсы*¹², целителей, *ақынов*, признанных в народе за свои праведные дела святыми. К их духам паломники обращаются за исцелением от различных недугов, в том числе и от душевных расстройств, навязчивых тревожных сновидений. Иногда человек признается праведником или *әулие* только в рамках своей семейно-родственной группы, и тогда его могила становится местночтимой святыней, а иногда на уровне всего рода и тогда известность святого выходит за пределы одного-двух поселков. По-видимому, это зависит от признания общиной верующих силы его таланта еще при жизни. Подобная вариативность объясняется тем, что статусом *әулие* человека наделяет не официальный религиозный орган, а сообщество верующих. Как уже говорилось, такая система характерна для ислама в целом и не является особенностью Центральноазиатского региона.

По мнению информантов, целительными свойствами обладает даже земля с могил святых людей. Подтверждением святости похороненного человека, с точки зрения казахов, является выросшее на его могиле дерево или столб света, бьющий из могилы по ночам.

Нетрудно заметить, что такие персонажи как *бақсы*, лекари, *ақыны*, почитаемые в народе правители, религиозные лидеры, воины-*батыры*, признающиеся верующими *әулие*, при всем многообразии своих достоинств, отличающих их от обычных людей, обладают одной общей чертой: они имеют покровительство своих предков, их таланты освящены благословением Аллаха и *аруақов*. Таких людей называют *иелі* (каз.) — «имеющий небесного хозяина», «духа-покровителя», что подразумевает избранничество духами данного человека в услужение.

До сих пор среди казахов широко распространено мнение о том, что дарования и способности музыканта, художника, писателя, целителя, религиозного лидера общины объединены одной силой, ниспосланной Богом и переданной человеку его предками. Независимо от того, какой дар активизирован у избранника духов, он, как правило, вместе со своим даром обретает весь комплекс неординарных способностей, характерный для местной традиции. Какие-то способности из этого набора могут быть осла-

блены, другие, наоборот, выражены более ярко. Общей характеристикой для всех направлений реализации творческого дара является способность избранников духов в той или иной степени к лечебной практике. Таким образом, система родственных связей играет значительную роль не только в общении между *дулие* и верующими, но и в передаче неординарных талантов *дулие* по наследству, то есть в реализации династического дара.

Судя по мнению носителей традиции, личности святых обладают разными характеристиками, не чужды им и некоторые человеческие слабости. Святые различаются и по своей силе, и по времени «ответа» на просьбу паломника: некоторые сразу помогают страждущим, другие — через какое-то время. Один святой может быть великодушным, другой — сварливым и обидчивым. Как писал В. Н. Басилов, «в характеристиках святых отразилось мировоззрение народа, святые, по мнению верующих, подходят ко всему с теми же оценками, живут теми же интересами, что и они сами»¹³.

По традиционным представлениям казахов, души умерших святых причисляются к *аруақам*. *Аруақ* не просто дух умершего человека, а дух предка — заступник всех живых перед Богом. Казахи считали и продолжают считать до настоящего времени, что основная функция *аруақа* — помощь живым сородичам. В категорию *аруақов* не входят те, кто умер, по представлению носителей традиции, «неправильной», «несвоевременной» смертью: дети, молодые люди, самоубийцы. В традиционном понимании функции *аруақа* и *дулие* сходные, поэтому неудивительно, что сами казахи трактуют эти образы как взаимодополняющие, считая, что *дулие* после смерти становится *аруақом*.

Общение между человеком и *аруақами* проходит по универсальной схеме: люди обращаются к духам с мольбой, посвящая им жертвоприношение, в ответ получают благословение и поддержку. Жертва может быть принесена в виде животного, более поздняя форма жертвоприношения — деньги, оставленные на могиле. В казахской культуре жертвоприношения духам предков совершаются не только во время погребально-поминальных мероприятий, но и по всякому значительному поводу, будь то ра-

достное семейное событие или горе. Жертвенная трапеза сопровождается вербальным обращением к духу предка — молитвой, а иногда и письменным посланием — на могилах святых паломники оставляют записки с просьбами о помощи или с благодарностью за уже оказанную поддержку¹⁴.

Культовые объекты, связанные с историческими преданиями о родоначальниках, *батырах*, прославившихся своей доблестью, часто окружены ореолом легенд и не всегда соответствуют реальному месту погребения героя. Народное сознание склонно считать легендарные святые места вполне реальными, а не вымышленными, однако далеко не всегда удается точно локализовать легендарные топонимические и географические объекты. Например, до сих пор неизвестно место погребения знаменитого Манаса, но киргизы верят, что *батыр* покоится в Таласской земле, где-то в горах Эчкили-тоо. Здесь же в городе Таласе находится и мавзолей Манаса, место, почитаемое киргизами как святое.

Культ святых находит отражение и в почитании предметов, по словам верующих, принадлежащих святым людям, основателям рода, авторитетным членам семьи. Такие предметы наделяются чудодейственными свойствами, способными исцелять болезни, отводить сглаз. Часто это фрагмент одежды (кольчуги, головного убора), который используется в обрядах домашнего целительства, родовой котел, музыкальный инструмент известного *акына*, инструменты ювелира, кузнеца, Коран, принадлежавший выдающемуся члену семьи, обладавшему каким-либо праведным даром. Такие реликвии, по мнению верующих, обладают частицей силы (каз. *қасиет*) их прошлых хозяев. Даже бытовые вещи, использовавшиеся святыми, наделяются в сознании верующих необыкновенными, чаще всего целебными свойствами. Так, чашке известного Утеген-батыра приписывали целительные качества, особым почитанием она пользовалась среди женщин, желавших излечиться от бесплодия¹⁵.

Человек, владеющий такой реликвией на правах наследника, имеет особый статус в религиозной общине — к нему обращаются за советом, благословением, его дом посещают паломники. Например, в семье директора мемориального комплекса

Кабыланды-батыра (Казахстан, Актюбинская область, п. Жиренкопа) Турсунгали Накешева хранится суфийский посох шейха (*когаса*), принадлежавший, по словам Накешева, почитаемому в Казахстане суфию святому Бекет әулие из рода адай, жившему на рубеже XVIII–XIX вв. Часто в дом Накешева приходят паломники, большей частью из рода адай. Семья хранит легенду об испытании Бекета и получении им *когаса*. Глава семьи уверен, что именно пребывание здесь, в ауле Жиренкопа, посоха святого и повлияло на возрождение памяти о Кабыланды-батыре: мемориальный комплекс был отстроен в последние годы и стал местом поклонения общенационального уровня. Кроме того, местные жители считают Накешева лидером религиозной общины, несомненно, что религиозный и социальный статус Накешева подкрепляется не только его принадлежностью к роду Бекет әулие, но и родственными связями с последователями Бекета, а также тем, что он является хранителем реликвии — посоха Бекета, в котором сосредоточена сакральная сила, благодать знаменитого предка.

Нужно отметить, что обоснование родственных уз с тем или иным *әулие*, известным *ақыном*, *батыром*, целителем может носить легендарный характер, но конструирование подобных генеалогических моделей еще раз подчеркивает важность осознания казахами таких родственных связей.

В любой области Казахстана можно встретить следы почитания памяти исламских подвижников или святых предков (родоначальников, *батыров*, *бақысы*, врачей, *ақынов*). Эти религиозные практики — грани одной общей традиции, однако по степени их распространения ее география имеет свою специфику. Именно эта специфика и отражает локальные варианты развития традиции.

В Киргизии ситуация развивалась иначе. Ислам пришел в киргизские земли значительно позднее, чем в Казахстан, активная исламизация киргизов началась с момента переселения большей части населения в пределы Ферганы в XVII в. и с захвата южных и северных киргизских территорий Кокандским ханством¹⁶, то есть посредством узбекского (сартского) религиозного влияния. После присоединения киргизских территорий к России во второй половине XIX в. большое влияние на формирование местного

регионального варианта ислама оказали татарские религиозные лидеры, в большом числе отправившиеся в земли кочевников с целью распространения и укрепления исламской веры. Сравнительно позднее распространение ислама на территории Киргизии способствовало сохранению и постепенной адаптации к новым условиям местных, в диахронической перспективе доисламских представлений. Например, почитание Умай эне — покровительницы женщин и детей — как у казахов, так и у киргизов сохранилось в качестве отрывочных, часто весьма неопределенных представлений. Имя древней богини соединилось с образом Фатимы, дочери пророка Мухаммада. Тем не менее в культуре киргизов эти представления имеют более заверченный и полный вид, чем в казахской культуре. С. М. Абрамзон, занимавшийся изучением истории киргизов, писал: «По рассказам, на некоторых скалах и на камнях сохранились следы Умай эне при посещении ею земли. Их называют *Умай энеңдин тагы* (пятна матери Умай)»¹⁷. То есть еще в недавнем прошлом существовали почитаемые объекты, связанные с образом Умай эне. До сих пор среди киргизов распространено именование пожилых многодетных женщин, имеющих склонность к домашнему целительству, Умай эне, в каждом поселке есть такая женщина, а то и не одна. Информанты, как мужчины, так и женщины, не только знают, кто такая Умай эне, но и могут обосновать, почему та или иная женщина носит ее имя и как это отражается на ее статусе в женском коллективе поселка.

Даже незначительная подборка сведений показывает, что традиция почитания святых у казахов и киргизов имеет много общего, в частности в выборе объектов и личностей для поклонения. Однако, как показали полевые исследования последних лет, некоторые основополагающие моменты традиции имеют различную интерпретацию среди представителей этих культур.

Если в казахской культуре культ святых, в том числе святых предков, до настоящего времени играет достаточно важную роль и стал одним из определяющих характеристик местного (регионального) варианта ислама, то в Киргизии нам удалось зафиксировать другую ситуацию: традиция поклонения святым, в том

числе и святым предкам, не имеет здесь такого ярко выраженного характера, как в Казахстане, зато почитание природных объектов — широко распространенная религиозная практика.

Отличается от казахского понимания и трактовка киргизами понятия *арбак* (каз. *аруақ*). Если для казахов *аруақ* — это в первую очередь дух умершего *предка*, обладающий особым статусом, благодаря которому и является заступником живых перед Богом, то для киргизов *арбак* — дух любого умершего человека, включая малолетних детей и самоубийц, то есть и тех, кто умер, по представлению носителей традиции, «неправильной», «несвоевременной» смертью и, следовательно, не может стать посредником в общении между живыми потомками и Богом.

В этом же контексте трактуется киргизами и определение *святости* человека. Как уже упоминалось, в традиционных представлениях казахов *аруақ* и *эулие* часто выступают как взаимодополняющие образы. Такое понимание их соотношения сохраняется до настоящего времени. Практически в каждом казахском ауле есть могила местнотимого святого, причем время его жизни не является важным определяющим моментом — почитаемый праведник мог жить и несколько сотен лет назад или в современное время на памяти самих жителей поселка. Таким образом, и понятие *аруақ*, и понятие *эулие* на казахском материале несомненно соотносятся с культом святых и тракуются в рамках основных категорий этой традиции.

Совершенно иное определение *святости* человека мы имеем на киргизских материалах. Все опрошенные нами информанты считают, что в настоящее время святых людей, которых можно было бы наделить статусом *эулие*, нет. Вот что говорит по этому поводу один из информантов: «Сейчас святых нет, раньше были, а сейчас таких давно не рождалось <...> чтобы стать святым, нужно уметь видеть мир, все знать, быть не таким как все». Немногочисленные могилы праведников, как правило, религиозных лидеров общин, почитаются населением, но по сравнению с массовым паломничеством к природным объектам данная традиция, несомненно, уступает по степени распространенности, по крайней мере на уровне местнотимых святынь. Мусульманские

святыни национального и регионального масштаба, сосредоточенные большей частью на юге страны, до настоящего времени играют значительную роль в религиозной жизни киргизов. Однако почитаемые персонажи удалены от сегодняшнего поколения на значительный отрезок времени, современные киргизы термин *аулие* используют только для обозначения святых, живших в некоем неопределенном прошлом. Видимо, поэтому в названиях киргизских *мазаров* достаточно редко входит слово *аулие*. Кроме того, среди части киргизов бытует мнение о том, что почитаемые праведники не являются *аулие*, они лишь приближаются к этому статусу и этим отличаются от обычных людей, по их мнению, непрекословной святостью обладает только один человек — пророк Мухаммад.

Обычай почитания природных объектов, несомненно, является составной частью культа святых в его широком понимании. Он также связан с традицией поклонения духам-хранителям и хозяевам местности. Такое сочетание определило специфику религиозной практики, уходящей корнями в культ почитания природных явлений, объектов и стихий. Поклонение великому Небу (*Теңир*), природным стихиям Земли-Воды (*Жер Суу*) в прошлом имело широкое бытование у тюркских и монгольских народов. С распространением в Центальноазиатском регионе ислама образ Теңира слился с идеей единого Бога, с именем Аллаха. Это замечание в равной мере справедливо по отношению как к казахам, так и к киргизам.

Особенности почитания природных святынь побуждают обратиться к анализу имеющихся у нас материалов и рассмотреть данную религиозную практику отдельно.

По сравнению с местами погребения святых людей почитание объектов естественного происхождения редко выходит за пределы культа местных святынь. Среди таких объектов намного меньше святынь национального и тем более регионального уровня. Интересно, что легендарные тексты, связанные с тем или иным почитаемым природным объектом, редко имеют законченную структуру сюжета, как правило, они достаточно вариативны и редко в полном объеме объясняют историю возникновения свя-

тыни, ее название. Возникает впечатление, что для паломников большее значение имеет «практическая» сила святого места, чем история его возникновения.

К объектам естественного происхождения, пользующимся у казахов и киргизов, как и у многих других народов, почитанием относятся отдельные пещеры, камни, горные вершины, реки, озера, родники, деревья и кустарники.

В казахской и киргизской традиции подобные места могут обозначаться по имени святого (Арасан Әулие, Қоңыр Әулие, Кочкор-ата, Манжалы-ата), по свойству природного объекта (Соленое Озеро) или, самый распространенный вариант, с добавлением определения «святой», например Святые камни (Әулие тас), Святой источник (Әулие бұлак), Святой родник (Әулие бастау) и т. п.

Казахами и киргизами почитались и почитаются до сих пор отдельно растущие деревья и кустарники, по мнению носителей традиции, обладающие некими чудесными свойствами, а также деревья и кустарники, входящие в комплекс почитаемого объекта, скажем, растущие рядом со священными камнями, источниками. Особыми свойствами наделялись деревья, выросшие на могилах святых, по мнению казахских информантов, именно это и указывает на святость похороненного здесь человека. Ипостасью такого дерева, выросшего на месте захоронения *әулие*, является надмогильный шест, копьё-*найза* (каз.), втыкаемые в могилу. Человек, приносивший присягу на могиле святого (а на это шли очень немногие), держался рукой за такой шест, копьё или дерево и произносил слова клятвы. В случае нарушения данного слова, по мнению верующих, присягнувшего ждала кара от духа обманутого святого.

Наибольшим почитанием среди деревьев у казахов пользуется тополь — *терек*. Название тополя (*terek*) широко распространено в тюркской антропонимии, тюркологи склонны реконструировать его в качестве компонента личных имен и именных моделей для сложносоставных личных имен¹⁸.

Иногда один культовый комплекс объединяет несколько сакральных объектов, скажем, возвышенность в степи, на которой

располагается необычное скопление камней (например, Святые камни, Российская Федерация, Оренбургская область, Соль-Илецкий район) или пещера, в которой присутствует источник воды, обладающей, по мнению носителей традиции, целебными свойствами, (например, пещера Аулие-Тас (Әулие-Тас) в Баянаульских горах в Казахстане, рис. 2). Водой из таких источников обмывают больные места, ее набирают в емкости и относят домой, где также применяют в лечебной практике, этой же водой паломники совершают ритуальное омовение перед чтением молитвы. Особой целительной силой казахи наделяли соленые озера — *кең*, куда, как они считали, «брошен взгляд аруахов или аулие»¹⁹. В городе Соль-Илецке располагается скопление таких озер на месте старых соляных шахт. По мнению информантов,



Рис. 2. Пещера Аулие-Тас
(Казахстан, Баянаульские горы)

одно из озер, особенно знаменитое своими целебными свойствами, возникло на месте захоронения женщины-*бақсы*.

Иногда культовый объект сочетает в себе природную святыню и могилу праведного человека, при этом основной святыней считается могила. Среди таких святых мест — Чий-мазар или Камыш-ата в Алайской долине Киргизии (рис. 3). Могила оформлена характерным для этой территории способом: кроме ограды имеются шесты с привязанными к ним рогами архаров и хвостами яков. Рядом с могилой бьет родник, который считается целебным. Желаящие излечиться ночуют на *мазаре*, читают Коран, пьют воду из источника, совершают омовения. Наличие на этом месте целебного источника подтверждает святость похороненного здесь человека. На ограде могилы привязаны многочисленные



Рис. 3. Мазар Камыш-ата
(Киргизия, Алайская долина)

женские головные платки, носовые платки, встречаются просто полосы, оторванные от ткани или одежды, детские чепчики. По распространенной легенде, эта могила принадлежит «сильному человеку, ишану, умеющему говорить с *арбаками*». Как рассказывают информанты, раньше эта могила была у дороги, а потом «сама собой» перенеслась на холм, чуть выше от дороги. Почитается этот *мазар* жителями близлежащих поселков и особенно популярен у женщин, желающих излечиться от бесплодия. По мнению уважаемого в поселке аксакала, похороненного здесь человека можно назвать *аулие*, но при этом он уточняет, что «сейчас святых нет, этот человек жил давно».

Среди святых мест выделяются «специализированные» святыни, посещая которые паломники молятся об излечении от конкретного недуга. Чаще всего к таким святыням относятся всевозможные святые источники, вода из которых, по мнению носителей традиции, избавляет от желудочных болезней, кожных заболеваний, от бесплодия и т. д. Святынь такого рода сравнительно немного. Значительно больше святынь «универсального» характера. Паломники верят, что в таких «необычных» местах молитвенная просьба будет скорее услышана и принята Богом, чем где бы то ни было еще. Благодать святынь, на которых нет погребения *аулие* или праведника, основывается на факте реального или мнимого контакта почитаемого персонажа с этим местом: он посещал это место, ночевал здесь, пил воду из источника и т. п. Значительно реже святость места обосновывается неким необъяснимым с точки зрения носителей традиции явлением, например увеличением количества камней или деревьев за короткий промежуток времени (Святые камни).

Диапазон просьб паломников максимально широкий, этим и отличается ритуал моления на таких объектах от подобного ритуала на «специализированных» святынях. Практика поклонения таким объектам не исключает лечебных целей. Вода, земля, осколки камней с этих святынь, как считают верующие, обладают целительными качествами. К таким «универсальным» объектам относится уже упоминавшаяся пещера Аулие-Тас, находящаяся в Баянаульских горах. В народе эту пещеру еще называют Қазан

ауыз («шахта Котла», или дословно «рот, пасть Котла»). Пещера заканчивается узким лазом, в конце которого — камень с углублением. В этом углублении скапливается вода, капающая с потолка и стен пещеры. Сам камень казахи называют «Қазан». По словам информантов, количество воды, которая собирается в углублении «Қазана», зависит от человека, пришедшего к святому месту, от силы его веры. Если человек не верит в силу святого места, то вода не появляется. Подобные представления традиционны для казахской культуры и широко распространены до настоящего времени.

Существует несколько бытующих в настоящее время версий о происхождении этого святого места²⁰. Одну из них нам поведал смотритель святыни (каз. *шырақши*). С его слов, «Қоңыр» (в переводе с казахского — «коричневый») — определение арабского населения, которое «принесло исламскую веру нам», «они, арабы были коричневые, такой цвет кожи <...> пришли в наши края, а здесь тогда жили тюрки, не знали они тогда истинной веры, поклонялись Тенгри. А местные *бақсы* предложили им переночевать в этой святой пещере, в ней тогда великому Тенгри молились, они остановились там, всю ночь молились, и казахи, увидев, что арабы уважают местную веру, приняли ислам <...> а название пещеры так и закрепилось Қоңыр аулие». Сходный пример наложения культа почитания природной святыни и мусульманской традиции представляет практика почитания горы Казы-Курт (Казахстан, Чимкентская область) и связанная с ней библейская история о Ноевом ковчеге.

Другой пример, также ярко подчеркивающий симбиоз до-мусульманских и мусульманских черт в традиции почитания природных объектов, — святыня Әулие бастау (Святой родник) в Джамбульской области Казахстана. По словам местных жителей, раньше в ущелье было много воды, в самой расщелине скалы жили две змеи, которые никогда никого не трогали, в скале было отверстие, использовавшееся как убежище во время непогоды, там же устраивали ритуальные трапезы. На выступе скалы можно было увидеть текст Корана, который спрятали здесь покидавшие этот край муллы²¹. В настоящее время вода течет только из одно-

го источника, на дне родника паломники оставляют монеты как приношения, деревья вокруг источника покрыты привязанными к ним лоскутами ткани, платками. Как рассказывал один местный житель, однажды во время урагана одно такое дерево повалило ветром, и он видел, как из его ствола текла кровь²². Идея животворящей воды, деревьев, истекающих кровью, испускающих крики боли и негодования, явно имеет более раннее происхождение, чем образ Корана, проявляющийся на скале. Часто образ почитаемой горы связан и именами конкретных людей. Так, легенда о «Плачущем старике» — святом Жилаган-ате — содержит имена его родителей — святых Курушкапе (Уызхан-ата) и Шаш-ане, могилы которых известны и до сих пор почитаются казахами. Сама святыня — гора Жилаган-ата (Казахстан, Чимкентская область) — и расщелина, в которой исчез святой, до настоящего времени посещаются паломниками, а вода, время от времени появляющаяся в расщелине, считается слезами Шаш-аны²³.

Подводя итог анализу казахских материалов, мы можем зафиксировать, что традиция поклонения природным объектам, не связанным так или иначе с именами святых людей, имеет место в казахской культуре, но не распространена так широко, как традиция почитания природных объектов, в рассказах о которых фигурируют личности святых. Традиция же поклонения духам-хранителям и хозяевам местности для современной казахской культуры не является актуальной, исламизация достаточно глубоко проникла в эту сферу религиозной жизни. В киргизской культуре, наоборот, отголоски данной традиции мы можем зафиксировать как в традиционной, так и в современной культуре.

Складывается впечатление, что даже такие *мазары*, чья история так или иначе связана с именем определенного человека, который в народе почитается за свои праведные дела, воспринимаются паломниками в первую очередь как места *святых* природных объектов и лишь затем — как места, связанные с именами праведных людей. Например, паломники, посещающие *мазар* Кочкор-ата в Кочкорском районе Нарынской области, при разговоре с нами не акцентировали внимание на месте, каким-либо образом связанном со следами пребывания здесь самого Кочкор-



Рис. 4. *Шайык мазара* Чёч Дёбё (Киргизия, Нарынская область)

аты, на истории его жизни или деяниях, но при этом искренне уверены, что святым местом является сама гора, именно здесь Бог слышит просьбы верующих и отвечает им. Там, где паломников посещает озарение («является ангел, *касает*»), они сооружают из камней разных форм выкладки. Такие каменные конструкции встречаются как около самой горы Кочкор-ата, так и за несколько сотен метров от нее.

Другой пример — *мазар* Чёч-Дёбё, расположенный недалеко от поселка Ат-Баши Нарынской области (рис. 4). Как рассказывают местные жители и смотритель *мазара*, это место связано с памятью соратника Манаса известного батыра Алманбета. Однако место захоронения *батыра* неизвестно, по словам информантов, оно находится «где-то там, в горах». Основным объектом почитания является целебный родник. Около него молятся, просят избавления от болезней и несчастий, здесь же неподалеку гото-



Рис. 5. Молитва на озере Сонг-Куль (Киргизия, Нарынская область)

вят жертвенную пищу. Дух-хранитель этого места, являющийся паломникам во сне, предстает в виде белого верблюжонка (*ак тайлак*). Сам герой, которому посвящен *мазар*, как бы отходит на второй план, основным объектом почитания оказывается водный источник.

Один из самых знаменитых *мазаров* Иссык-Куля — Манжалыата — расположен на южном берегу озера. По сведениям, сообщенным нам паломниками, ночующими на *мазаре*, Манжалыата — покровитель святыни, первый, кто принес в эти места исламскую веру. Но основными объектами почитания опять же является не могила праведного человека, а целебные источники, у каждого из которых, по рассказам паломников, оказывается, есть свой покровитель и дух-хозяин (*ата, ээ*).

К почитаемым киргизами природным объектам, не связанным напрямую с какой-либо легендарной личностью, можно отнести высокогорное озеро Сонг-Куль (Нарынская область, рис. 5)²⁴, термальные источники Джылы-суу («теплая вода») у местечка Чыйырчык (Ошская область), *мазар* Эгизбак («деревья-близнецы»)

у поселка Чолпон-ата Иссык-Кульской области, *мазар* Булак (букв. «родник»), расположенный в Алайском районе Ошской области, и многие другие. Вода из этих источников признается целебной, деревья наделяются силой исцелять болезни, давать человеку благополучие. Имеются и следы почитания таких объектов, как правило, лоскуты ткани, привязанные на деревьях и кустах, растущих неподалеку или на самих почитаемых деревьях. Основной отличительной характеристикой подобных святых мест являются их необычные природные качества, которые трактуются носителями традиции в рамках традиционных религиозных категорий как подтверждение святости данного места. Например, родник, по словам информантов, «бьет прямо из скалы, разве это не чудо, такого не бывает просто так, поэтому и вода здесь особая, целебная». Деревья-близнецы растут необычным образом, имеют особую окраску коры: «Пятна на них как глаза человека».

Некоторые названия *мазаров* содержат в качестве составляющего слово *ата*, которое в данном контексте может обозначать покровителя святого места. Однако это не значит, что именно здесь находится могила легендарного персонажа, просто он выступает как дух-хранитель *мазара*.

Даже предварительный анализ киргизских материалов позволяет увидеть региональную специфику исследуемой традиции, которая состоит в том, что культ святых мест в Киргизии сочетает в себе несколько в диахронической перспективе разноуровневых составляющих: обычай почитания природных объектов и традицию поклонения *дулие*.

Весьма соблазнительно интерпретировать традицию поклонения природным объектам как проявление «архаики», а большую степень ее сохранности в киргизской культуре списать на консерватизм мировоззренческой системы и позднее проникновение ислама в эти районы Центральной Азии. Справедливо считать, что почитание гор, озер, рек, камней, деревьев имеет очень древние корни явно домусульманского происхождения. Но какова роль этой традиции в мусульманском культе святых? На сегодняшний день даже самое тщательное изучение традиции позволяет нам зафиксировать лишь элементы культов, в прошлом имевших

сложные концепции. Возможно, традиции, связанные с культом почитания природных объектов, были одной из значительных составляющих религиозной системы, основанной на представлениях о закономерности природных явлений и вере в чудодейственную силу природных объектов. Интересно, что более выраженные черты «домусульманского» характера можно наблюдать в традициях почитания местночтимых святынь. Культ святых достаточно четко демонстрирует их проявление, менее заметное в других сферах религиозных представлений.

Ритуал поклонения объектам, признанным сообществом верующих святыми, у казахов и киргизов схож, в основном он повторяет общий ритуал, характерный для всего Центральноазиатского региона. Путь к святыне часто сопряжен с физическими испытаниями, в случае если почитаемый объект расположен достаточно далеко, разрешается часть пути проехать на транспортных средствах, но последние километры истинные паломники преодолевают пешком. Добравшись до святого места, паломники совершают омовение (если есть возможность, в противном случае довольствуются омовением, совершенным дома), молятся. Если никто из паломников не знает коранических молитв, то прибегают к помощи смотрителя святыни, который не только читает молитву, но и рассказывает паломникам об истории этого места, объясняет суть ритуалов. Чтение Корана всегда дополняется молитвенными обращениями, соответствующими цели паломничества. Паломники готовят и едят жертвенную пищу, приносят на *мазары* свечи, арчу для окуривания. Круговой обход святыни практикуется, но не является обязательным, так же как и ночевка на *мазаре*. Но если паломник посещает святое место с целью получить от духа *мазара* помощь или совет, то он обязательно проводит на *мазаре* ночь и затем старается истолковать приснившийся ему сон. Часто за толкованием снов обращаются к смотрителю святыни или к целителю, направившему именно на этот *мазар* своего пациента. Лучшими днями для посещения святого места считаются четверг и пятница.

Завершается цикл благодарственным жертвоприношением духу *мазара* через год: в случае исцеления, улучшения жизнен-

ной ситуации паломники вновь устраивают жертвенную трапезу, на которую кроме самих непосредственных участников ритуала приглашаются пожилые соседи, родственники, их дети. Следуя этому обычаю, полагается накормить и тех паломников, которых встретишь в это время на святом месте.

Нам не удалось зафиксировать существенных отличий в практике поклонения святым местам мужчин и женщин. Единственное отличие — характер просьб святому о помощи. Женщины обычно просят о здоровье, психологическом и эмоциональном благополучии семьи, мужчины кроме просьб о здоровье обращаются к святым с просьбами о поддержке в карьере, материальном благополучии семьи. Среди паломников, посещающих *мазары*, большинство составляют женщины. Показательно, что одним из распространенных среди мужчин объяснением термина *мазар* является определение его как места, где молятся женщины, просят излечения от недугов. И казахские, и киргизские женщины действительно крайне редко посещают мечети и не потому, что не считают себя религиозными, сами муллы говорят, что посещение мечетей женщиной нежелательно. Женщины молятся дома, оставаясь, по сути, замкнутыми в рамках домашней традиционной религиозной жизни. Мужчины в отличие от женщин не отрезаны от «официального» ислама, посещают мечети и часто, следуя наставлениям мулл, осуждают практику почитания святых мест, считая ее противоречащей нормам мусульманской религии. Нужно отметить, что казахские муллы в отличие от киргизских более толерантны в вопросах веры, многие из них признают местные особенности мусульманской веры и в своем поведении больше ориентируются на обычаи предков, чем на нормы официального ислама. Большинство мужчин, осуждающих практику поклонения святым местам, не занимают активной позиции, не запрещают женщинам посещать *мазары*, как правило, ограничиваясь личностным суждением по этому поводу. Справедливости ради надо заметить, что не все мужчины придерживаются такого мнения, многие представители сильного пола не просто посещают *мазары*, но и являются зрителями святых мест (каз. *шырақши*, киргиз. *шайык*) и не видят в этом нарушения религиозных норм ислама, искренне считая, что исполняют волю Аллаха.

Обычно о предназначении стать *шырақши* / *шайыком* человек узнает во сне. Смотритель либо живет при святыне постоянно, либо, что случается значительно реже, живет в поселке и периодически посещает *мазар* вместе с паломниками, объясняет им суть ритуалов, рассказывает об истории святого места. Паломники верят, что *шырақши* / *шайыки* обладают неординарными способностями, умеют предсказывать будущее, исцелять людей, толковать сны. По сути, смотритель святыни становится избранником духа того места, куда он был призван. Как и целитель, отказавшийся от практики, так и *шырақши* / *шайык*, покинувший святое место, заболевает, испытывает чувство постоянной тревоги. Обычно сами смотрители, истолковывая причину своего болезненного состояния, ссылаются на посещение их во снах духами-хранителями святых мест, которые требуют вернуться на святыню и продолжать выполнять свою обязанность перед Богом. Смотрители обладают не только правом на услужение святому, но и правом на приношения. Видимо, эта традиция идет со времен, когда смотритель могилы святого был его родственником и по праву потомка выступал посредником в религиозном ритуале общения паломников и духа святого. Сейчас *шырақши* / *шайыки* необязательно являются родственниками святого, с чьим именем связан *мазар*, но до сих пор стараются обосновать свое призвание династическим даром. Каждый смотритель святыни свое избранничество объясняет проявлением передающихся из поколения в поколение способностей вступать в контакт с миром духов, неизменно рассказывает истории о реальных, а возможно, и легендарных предках — *шырақши* / *шайыках*, *бакиши*, целителях, предсказателях, часто репрезентируя себя как реального потомка первого смотрителя данного места.

Культ святых оказался чрезвычайно устойчивой традицией, некоторые ее проявления, несомненно, подверглись изменениям, получили новую интерпретацию, что ни в коем случае не должно рассматриваться как угасание и деградация. Новые формы проявления культа демонстрируют жизнеспособность традиции, ее развитие. Столкновение традиционного мировоззрения и современного образа жизни во многом обусловил специфику этого развития.

Практически все проявления доисламского прошлого подверглись исламизации, тем не менее именно такие проявления традиционной культуры создали «этнические» варианты ислама. Даже в рамках одной культуры могут сосуществовать несколько вариантов интерпретации мусульманского вероучения, не говоря уже о культурах разных народов, пусть и живущих в одном географическом регионе.

Казахский вариант традиции основывается на специфике социальной организации общества. Уже к концу XIX в. во многих религиозных практиках казахов прослеживается явная социальная семантика, в этом отношении культ святых не стал исключением. В киргизской культуре более явно проступает связь практики почитания святых мест с природными стихиями и объектами природы, с верой в духов-хранителей и хозяев местности.

Культ святых во всех его проявлениях не противоречит монотеизму ислама. В сознании современных казахов и киргизов почитание святых есть не что иное, как почитание самого Бога, так как именно Аллах дает силу святым, наделяет их еще при жизни способностью помогать людям. А поклонение святым местам и природным объектам дает, по мнению верующих, возможность общения с Богом в месте, подобном мечети.

¹ Тема определения святости в исламе весьма обширна, практически все исследователи склоняются к тому, что в европейских языках очень трудно найти эквивалент арабскому слову *вали* (мн. ч. *аулийа* '). Несмотря на отличие трактовки «святости» в христианстве и исламе, есть и общие моменты в учениях о «святости» обеих религий. Поэтому в тексте статьи *зулие* будет рассматриваться как личность, признанная сообществом верующих святым «носителем божественной благодати», а праведник — как человек, приближающийся к статусу *зулие*, знаменитый своими праведными делами, но не достигший еще статуса святого.

² При написании статьи использованы полевые материалы автора по экспедициям в Казахстан (1998, 2005, 2006, 2007, 2010 гг.) и Киргизию (2011 г.).

³ От слова *қасиет* происходит и одно из определений святого человека в казахском языке — *қасиетті*.

⁴ *Мустафина Р. М.* Представления, культы и обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в XIX–XX вв.). Алма-Ата, 1992. С. 83.

⁵ Там же. С. 84–85.

⁶ Там же. С. 102–103.

⁷ *Огудин В. Л.* Места поклонения в исламе (общая и частная история) // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2006. Вып. V. С. 180.

⁸ В середине 70-х годов XX в. старинное здание *худжры* было снесено. В 90-х годах XX в. здание отстроили заново, но по ошибке стали называть Домик Бабура.

⁹ *Симонов А. В.* В предгорьях Алая // Сборник сведений о Средней Азии и Русском Туркестане. Статьи неофициальной части Туркестанских ведомостей. 1887 г. Ташкент, 1889. № 1–51. С. 3–4.

¹⁰ *Стасевич И. В.* Современные формы культа святых у казахов Оренбургской области (РФ) и Актюбинской области (РК) // Радловский сборник. СПб., 2010. С. 110–113.

¹¹ В этнографической литературе по кочевым этносам за отдельным таксономическим подразделением закрепилось не совсем удачное название «род». В контексте своей работы я буду рассматривать «род» как объединение минимальных линиджей — семейно-родственных групп в пределах двух-трех поколений по отцовской линии. У казахов семейно-родственная группа называлась *бир ата баласы*, у киргизов — *бир атанын балдары*, что в дословном переводе означает «дети одного отца». См.: *Абрамзон С. М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. С. 185, 189; *Курьлев В. П.* Семейно-родственные группы у казахов в конце XIX — начале XX в. (по некоторым литературным источникам) // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 133.

¹² Подробнее о казахской практике *бақсалык* см.: *Стасевич И. В.* *Бақсалык* и практика традиционного целительства в Современном Казахстане (по материалам Западного Казахстана) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. СПб., 2009. Вып. II. С. 76–92.

¹³ *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. М., 1970. С. 71.

¹⁴ *Тасмагамбет Г. С.* Некоторые аспекты поклонения святым у казахов (по материалам культово-жилищного комплекса Шерлигул // Материалы международной научной конференции «Арало-Каспийский регион в истории и культуре Евразии». Актобе, 2006. С. 199–203.

¹⁵ *Шүлембаев К. Ш.* Маги, боги и действительность. Алма-Ата, 1975. С. 13.

¹⁶ В составе Кокандского ханства население Южной Киргизии находилось с 1762 по 1876 г., а Северной — с 1825 по 1855–1863 гг.

¹⁷ *Абрамзон С. М.* Указ. соч. С. 276.

¹⁸ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 250; *Сураганова З. К.* Обмен дарами в казахской традиционной культуре. Астана, 2009. С. 65.

¹⁹ *Валиханов Ч.* Избранные статьи // Этнографическое наследие казахов. Астана, 2007. С. 34.

²⁰ Подробнее о пещере *Коныр аулие* см.: *Стасевич И. В.* Почитание природных объектов в религиозной практике казахов // Радловский сборник. СПб, 2011. С. 46–51.

²¹ *Мустафина Р. М.* Указ. соч. С. 95.

²² Там же. С. 96.

²³ Там же. С. 98–99.

²⁴ С местностью вокруг озера Сонг-Куль связана легенда, согласно которой в этом районе есть камни, на которых якобы когда-то сидели воины Манаса и сам Манас. Однако в общем контексте особого отношения киргизов именно к озеру Сонг-Куль она не является особенно значимой.

В. А. Прищепова

МУЗЕЙНЫЕ ФОТОГРАФИИ КУЛЬТОВЫХ ОБЪЕКТОВ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В КОЛЛЕКЦИЯХ МАЭ КОНЦА XIX — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.

Поступление коллекций по системе традиционных верований в Музей антропологии и этнографии РАН (МАЭ) не носило систематического характера. В вещевых собраниях конца XIX — первой половины XX в. хранится незначительное количество предметов, связанных с культом святых и местами паломничества в Центральной Азии. Так, в разные годы в музей передали рога животных, волосы, ветки с жертвенными лоскутами, которые паломники оставляли на *мазарах*, из районов проживания киргизов, оседлого населения, узбеков, таджиков и памирских народов¹.

Гораздо больше ценных сведений о поклонении святым, паломничестве к местам, связанным с их именами, в центральноазиатском исламе содержат фотографические коллекции. К отдельным объектам поклонения, которые нашли отражение в музейных собраниях, относятся изображения *мазаров*, многие из которых пользовались широкой популярностью и привлекали богомольцев.

В фотоколлекции вошли изображения почитавшихся мест естественного происхождения: гор, пещер, деревьев. В них имеются снимки мемориальных комплексов Бухары, Самарканда, Хивы, Оша и других городов. Изображения всемирно известных культовых архитектурных сооружений Самарканда, особенно комплекса Шахи Зинде, встречаются на многих фотокадрах конца XIX — начала XX в. Начало масштабного и целенаправленного исследования этого памятника зодчества, его охраны, фиксации, в том числе фотофиксации, и научного описания связано с одной из фотоколлекций МАЭ.

В 1912 г. художник, коллекционер, основоположник этнографического фотографирования С. М. Дудин передал музею большую коллекцию негативов декоративных и архитектурных деталей мавзолеев и мечетей Шахи Зинде². Они были сделаны

во время командировки художника в Самарканд летом 1905 г. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии³. Вместо описи к коллекции негативов был приложен печатный «Каталог фотографических снимков с мавзолеев Шахи-Зинда», в который были внесены названия 181 фотографии.

Экспедицию 1895 г. для сбора материалов по описанию древних самаркандских мечетей возглавлял востоковед профессор Н. И. Веселовский. В ней кроме художника С. М. Дудина участвовали художники-архитекторы Н. Н. Щербина-Крамаренко, П. П. Покрышкин, А. В. Щусев и фотограф Археологической комиссии И. Ф. Чистяков, которые должны были составлять описания и фотографировать архитектурные памятники Самарканда. Работы финансировала Археологическая комиссия. Рисунки и чертежи, относящиеся к Гур-эмиру, делали П. П. Покрышкин и А. В. Щусев, Биби-ханым — Н. Н. Щербина-Крамаренко и П. П. Покрышкин, а по комплексу Шахи Зинде производились разными художниками. Фотографии были выполнены С. М. Дудиным и И. Ф. Чистяковым.

Одним из аспектов деятельности экспедиции Н. И. Веселовского были изучение, научная фиксация, охрана и создание научного проекта реставрации историко-архитектурных сооружений Самарканда. Первыми объектами изучения стали Гур-эмир и Биби-ханым. Работа предстояла очень большая и была рассчитана на несколько лет.

Перед С. М. Дудиным как художником-фотографом стояла задача научной фиксации сохранившихся от разрушений местных архитектурных памятников и их убранства: «Из местных “охранителей древности” никто не дал себе труд собрать те мозаики, какие имелись на барабане (площадь их по приблизительному расчету должна была равняться нескольким десяткам квадратных аршин!)»⁴. Фотографированию подлежали все архитектурные детали. О трудоемкой и кропотливой работе в условиях жаркого летнего Самарканда свидетельствуют строки письма С. М. Дудина В. В. Радлову: «Перед съемкой я промываю те площади, которые плохо могут выйти из-за пыли и грязи, накопившейся на изразцах и мозаиках. Делаю я это всюду, куда только хватает моей лестницы»⁵.

С. М. Дудин с помощью двух студентов Академии художеств делал общие и детальные снимки архитектурных сооружений. Большие деревянные двери, украшенные тонкой резьбой, мечети Гур-эмир, уже поврежденные, в целях сохранения от окончательной гибели перевезли в Петербург. В настоящее время они хранятся в Эрмитаже.

В 1905–1907 гг. по поручению Русского Комитета по изучению Восточной и Средней Азии С. М. Дудин совершил еще две поездки в Самарканд. Наиболее плодотворным было лето 1905 г., когда С. М. Дудин производил раскопки в мавзолеях Шахи Зинде. Он собирал коллекцию по древней керамике для МАЭ и Этнографического отдела Русского музея и одновременно выполнял фотоснимки со старых архитектурных памятников. «Фотографирование мечетей идет полным ходом. Самая важная, Мирза-Улугбек, окончена. На нее ушло 170 снимков <...> После Ширдара и Тиля Кари я примусь за другие загородные мечети <...> После фотографирования с моим товарищем примусь за акварели <...> я успею выполнить все, что мною обещано Комитету»⁶.

Об одной живописной работе С. М. Дудина тех лет осталось свидетельство корреспондента газеты «Русский Туркестан»: «Показывая нам свои этюды, С. М. Дудин обратил наше внимание на один из них, изображающий портик Шах-Зинда, с его свежими, чудными, будто сейчас сделанными майоликами»⁷. В настоящее время в Научно-исследовательском музее Академии художеств хранится другой этюд С. М. Дудина, выполненный маслом, — «Шах-Зинде. Группа мавзолеев»⁸.

В 1906 г. в Академии наук была организована выставка фотографий С. М. Дудина. Она вызвала большой общественный и научный интерес, о чем свидетельствуют отклики в печати и запросы библиотек на каталог выставки. Коллекция негативов С. М. Дудина, как было отмечено в отчете музея, заняла место «среди наиболее ценных собраний отдела изображений МАЭ»⁹. В. В. Бартольд писал: «Издание альбома требовало больших средств, которыми комиссия не располагала; до сих пор появился только один выпуск, вышедший в свет еще в 1905 г. и посвященный только одному зданию Гур-эмир, и это здание в нем далеко не исчерпано»¹⁰.

Выставка фотоснимков 1906 г. в Академии наук возобновила обсуждение непростого вопроса об охране и проектах реставрации самаркандских памятников. С. М. Дудин предлагал собрать и вывезти в Петербург декоративные украшения, отпавшие со стен зданий, и те, которым угрожала та же участь. Наблюдая на протяжении ряда лет разрушение и расхищение выдающихся памятников старины, особенно последствия землетрясений 1897 и 1907 гг., С. М. Дудин писал В. В. Радлову о том, что их состояние с каждым годом ухудшается: «Нужно же решить, что делать, а не ждать у моря погоды. Ведь поступая таким образом, можно кончить тем, что Археологическая комиссия сможет издать только Тамерлановский мавзолей и Шах-Зинде. А от остального у нас останутся только груды мусора»¹¹.

С. М. Дудин встретил много противников своей точки зрения, но в течение длительного времени отстаивал ее. Его единомышленником в решении этой проблемы был В. В. Радлов, с которым С. М. Дудин делился планами реставрации, реконструкции самаркандских памятников. Художник горячо боролся за их сохранение, но несколько преувеличивал значение фотографической регистрации в деле изучения и охраны памятников архитектуры.

Летом 1908 г. Археологическая комиссия выдала открытый лист «вследствие личного ходатайства академика В. В. Радлова <...> на право составления художником С. М. Дудиным коллекции изразцов <...> под непременно условием представления таковых полностью в Русский Комитет <...> и в Русский музей»¹².

Подобные действия встретили решительное сопротивление со стороны местной администрации и научной общественности Русского Туркестана. Они стремились создать свой музей, хранить и изучать на месте научный материал¹³. Об этом С. М. Дудин срочно телеграфировал в Петербург: «Собрание мозаик не разрешают»¹⁴. В письме он объяснил ситуацию подробнее: «При встрече с Вяткиным (известным археологом. — В. П.) я узнал, что местный комитет по охране памятников с губернатором во главе не разрешают увезти в Петербург обвалившиеся во время землетрясения изразцы и мозаики ни с одной из мечетей»¹⁵. «Настаивая на мысли собрания мозаик и изразцов <...> я имел в виду сосре-

доточить здесь весь декоративный материал старинных сооружений Туркестана»¹⁶. Такая позиция С. М. Дудина была ошибочной, он недооценивал возможности и заинтересованность местной администрации и краеведов. Однако его заслуга состояла в том, что он поднял вопрос о сохранении исторических памятников архитектуры.

Работа экспедиции Н. И. Веселовского и его коллег была справедливо оценена научной общественностью как новаторская в деле систематического изучения историко-архитектурных памятников Самарканда.

В наши дни Шахи Зинде продолжает привлекать внимание исследователей не только как архитектурное сооружение, его изучают и как культовое место. Например, на основе народных поверий и преданий о сакрализации водных источников при культовых зданиях Центральной Азии удалось прояснить вопрос о происхождении названия ансамбля¹⁷.

В 1932 г. в МАЭ поступила обширная (более 200 единиц) коллекция негативов по таджикам, собранная восточной группой отряда Таджикско-Памирской комплексной экспедицией, организованной Институтом по изучению народов СССР (ИПИИ, был организован в 1929 г. взамен КИПС — Комиссии по изучению племенного состава при АН СССР, возникшей в 1917 г. и имевшей задачей составление этнографических карт страны с объяснительными записками. На базе ИПИИ и МАЭ в 1933 г. в Ленинграде был создан Институт антропологии и этнографии АН СССР)¹⁸.

Руководителем экспедиции был выдающийся этнограф, исследователь кочевых народов С. М. Абрамзон. Задачей экспедиции было всестороннее изучение отдельных окраин Гармской области: Каратегина, Вахио, Дарваза. В ее составе работали два отряда. Южная группа (руководитель отряда Д. С. Комиссарова, иранист А. Н. Кондауров, Х. Межеричкая, А. К. Смирнов и Гулямжанов (инициалы неизвестны) работала среди таджиков, узбеков, туркмен и казахов в южных районах Таджикистана. Этот отряд занимался изучением родовых отношений и современного быта женщин, а также историей басмачества.

Начальником восточного отряда был С. М. Абрамзон. Кроме него в отряд входили этнограф Е. В. Крючков, филолог-иранист А. З. Розенфельд и антрополог В. В. Гинзбург. В течение четырех месяцев они собирали материалы по антропологии, социально-экономическим отношениям в Восточной Бухаре (восточные районы Таджикистана). Сотрудники отряда интересовали сведения по национально-культурному строительству и истории басмачества. Они изучали деятельность мелких кустарных промыслов, труд и современный быт женщин, знакомились с гигиенической стороной жизни таджикского населения. В процессе работы участники экспедиции сделали несколько сот фотографий, фонографические записи песен таджиков, язгулемцев, туркмен, узбеков, афганцев и киргизов.

В состав одной из коллекций негативов, выполненных экспедицией, вошла серия кадров, связанных с культом святого Бурха: «Дорога к гробнице Хазрати-Бурха», «Гробница Хазрати-Бурха», «Общий вид кишлака Шейхо, где находится гробница Хазрати-Бурха», «Общий вид гробницы Хазрет-и-Бурха», «Группа шейхов, работающих на содержании гробницы Хазрати-Бурха»¹⁹. К сожалению, отсутствие отпечатков с негативов не позволяет в полной мере охарактеризовать содержание снимков. В составе фотофонда МАЭ хранится снимок более раннего времени этого же *мазара*. Фотоколлекция Н. С. Воронец поступила в музей в 1946 г., однако ее происхождение можно отнести к концу XIX — началу XX в.²⁰

Для Таджикско-Памирской комплексной экспедиции было характерно прежде всего обращение к современности. Несмотря на это, ее участники довольно внимательно отнеслись к изучению культовых объектов, в том числе *мазара* Бурха (рис. 1).

Музейные фотоснимки дают характеристику лишь внешнего вида гробницы. Для того чтобы полнее представить, что изображено на кадрах коллекции, необходимо обратиться к литературным источникам 1920–1930-х годов, которых оказалось немного. В историографии советского периода не было принято уделять достаточно внимания изучению и описанию культовых мест (рис. 2).



Рис. 1. Дорога к гробнице Хазрати-Бурха.
МАЭ РАН. Колл. № И-58-199



Тегеджий джамеа, гробница
Хазрати Бурха, к. Шейх.

Рис. 2. Гробница Хазрати-Бурха.
МАЭ РАН. Колл. № И-58-200

В 1930 г. Н. А. Кисляков, студент-иранист третьего курса ЛГУ, впоследствии крупный этнограф-иранист, отправился на практику в Таджикистан, где задержался на несколько лет. В 1930–1933 гг. он работал инструктором народного образования в Гармской области. Н. А. Кисляков изучал хозяйственную жизнь, социальную историю и историю духовной культуры таджиков. Многие из его наблюдений были опубликованы в последующие годы. После посещения Н. А. Кисляковым в начале 1930-х годов гробницы Хазрати Имам, о которой ему, вероятно, местные старики рассказывали множество легенд, в 1934 г. он опубликовал статью «Бурх — горный козел»²¹.

Гробница Хазрати Бурха находится далеко в горах Южного Таджикистана, в верховьях реки Оби-Хингоу. История многих святых мест Средней Азии начиналась задолго до исламского завоевания. Это относится и к культу Бурха, который пользовался широкой популярностью среди верующих.

В прошлом одним из основных занятий горного населения была охота (земледелие и скотоводство не могли их прокормить). Охотничье искусство требовало большого профессионализма, почиталось и передавалось из поколения в поколение. Объектом традиционной охоты был горный козел — *бурх*. Существовало много легенд, рассказов, поверий и обычаев, связанных с этим животным. Горный козел почитался, его считали священным²². Рога горного козла клали на *мазары*, вешали на стены мечетей, домов, прибивали на столбы на террасах домов. Считалось, что они приносят благополучие. Существовал культ козла, следы которого описал Н. А. Кисляков. Исследователь предположил, что культ Бурха возник еще среди первобытных охотников. Существует иная точка зрения относительно эпонима культового места, высказанная Р. Р. Рахимовым в двух публикациях на основании изучения разного рода источников и посещения *мазара*²³ (рис. 3).

Считается, что полное имя святого — Хазрати Бурхи Сармасти Вали. По мифу, задолго до исламизации края он пришел с острова Цейлон в Афганистан, а потом ушел в горы. В памятных местах, где он жил, появились *мазары*. Однажды Бурх увидел сон, соглас-

но которому должен был отправиться в чужие края для укрепления веры. Бурх посетил многие места, был в арабских странах, Индии, Египте, затем оказался в верховьях Оби-Хингоу. Согласно преданиям, Бурх научил народ ткать ковры, ему приписывали совершение множества добрых дел.

По рассказам местного населения, *мазар* Хазрати Бурх в Вахио-Боло создавался на протяжении многих веков. Народная память сохранила имя одного из его мастеров-строителей — *усто* ‘Азиз²⁴. На музейных фотографиях запечатлен общий вид гробницы Хазрати Бурха в виде небольшого купола и груды сакральных камней (рис. 4).

На снимках 1932 г. можно увидеть кишлак у *мазара* Хазрати Бурха, который назывался Шейхо, и *шейхов*, проживавших в нем. Главным занятием жителей кишлака был прием паломников. Автор статьи о *мазаре*, Н. Кисляков, в начале 1930-х годов работал в системе народного образования (инструктором и заведующим окружным и районным отделами), был одним из организаторов просвещения в Каратегине, а также участником борьбы против басмачества. По делам службы ему приходилось разъезжать по разным районам Южного Таджикистана. В своей статье он сообщал, что в годы советской власти *шейхи* кишлака Шейхо стали жить новой жизнью и образовали «колхоз *шейхов*»²⁵. В сталинские времена последний *шейх* был арестован, и о его дальнейшей судьбе ничего неизвестно. На одном из снимков портрет *шейха* — «Ходжи Каляндар и хранитель ключей от гробницы Хазрети-Бурха среди старателей». Имя последнего *шейха* Каландара упоминает В. А. Сазонов, сообщая, что он «попал под сталинскую тройку и его забрали»²⁶. В конце 1930-х годов население кишлака Шейхо переселили в другие места. В 1950-е годы на равнину, в хлопковую Курган-Тюбинскую область переселили всех жителей горных кишлаков долины реки Оби-Хингоу. По сведениям Р. Р. Рахимова, в 2007 и 2008 гг. посетившего *мазар* Бурха и опубликовавшего собственные фотографии нынешнего облика мемориально-культового сооружения и два обстоятельных исследования, посвященных *мазару* и мифологии Бурха, сегодня кишлака не существует²⁷ (рис. 5).

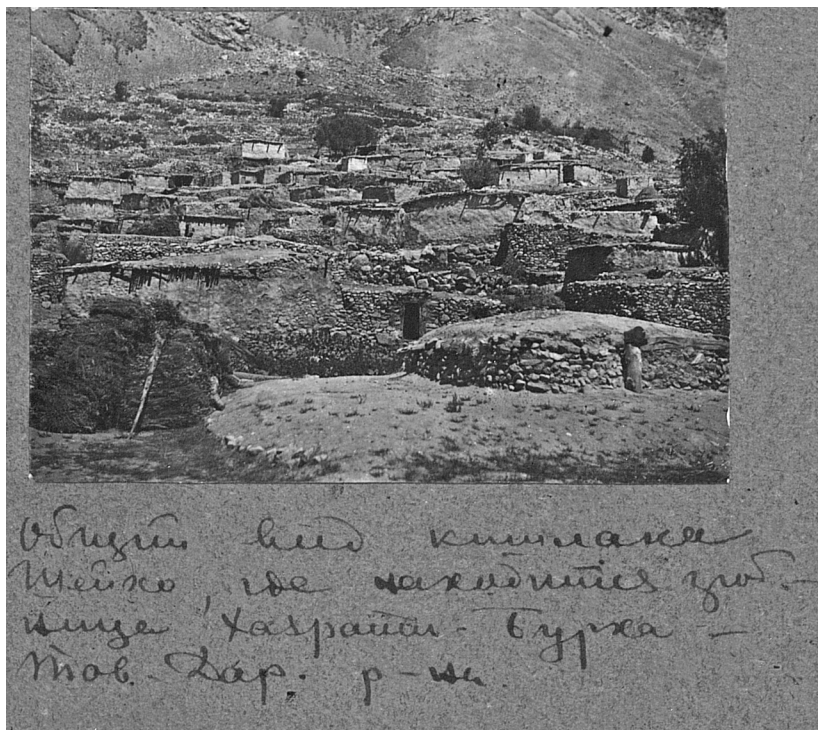
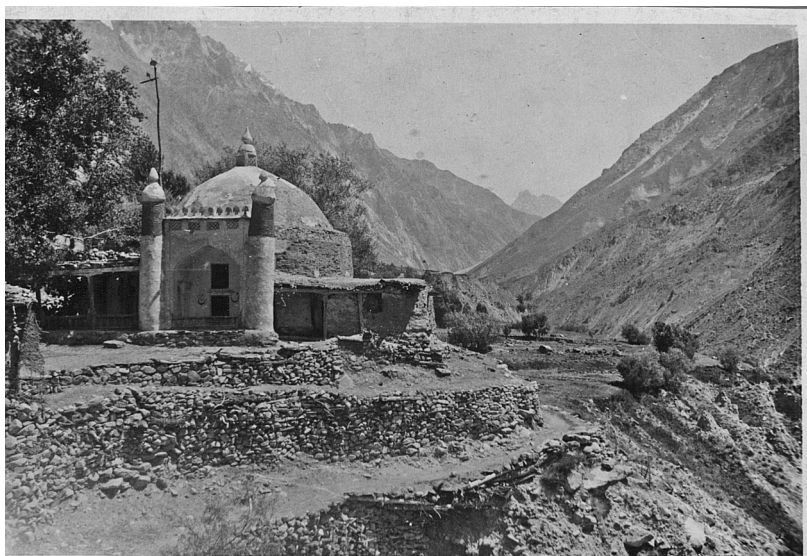


Рис. 3. Общий вид кишлака Шейхо, где находится гробница Хазрати-Бурха. МАЭ РАН. Колл. № И-58-201



Общий вид гробницы Хазрати Бурха

Рис. 4. Общий вид гробницы Хазрет-и-Бурха.
МАЭ РАН. Колл. № И-58-204

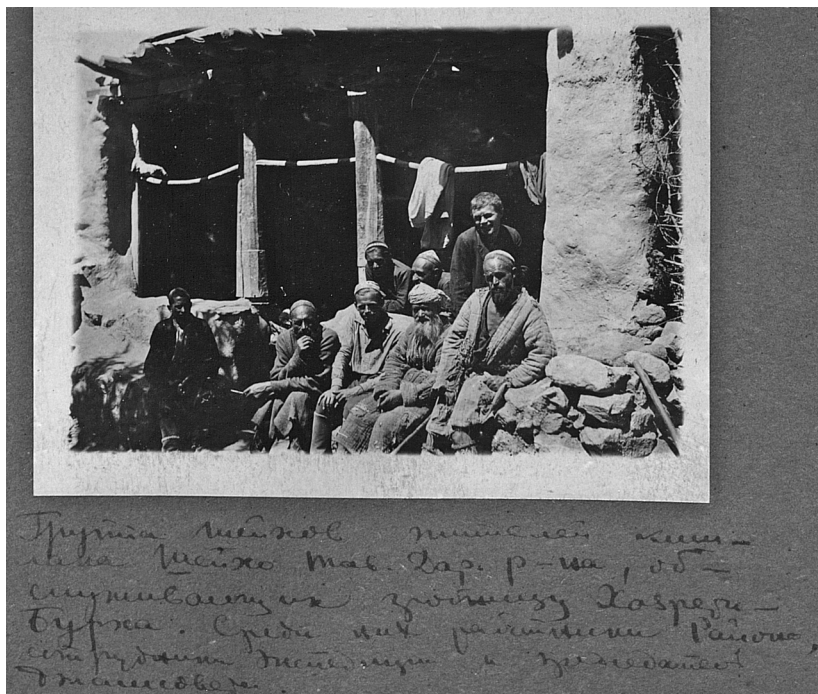


Рис. 5. Группа шейхов, работающих на содержании гробницы
Хазрати-Бурха. МАЭ РАН. Колл. № И-58-206

Долгие десятилетия *мазар* сохранялся благодаря стараниям нескольких старожилков, оставшихся на прежних местах проживания. В 1949 г. произошло страшное землетрясение в районе крупных каратегинских кишлаков Хаит и Хисорак. В результате многие населенные пункты были разрушены, погибло огромное количество людей. Пострадали и постройки *мазара* Хазрати Бурха. Во время землетрясения 1983 г. в долине реки Оби-Хингоу обвалился купол и повредился минарет *мазара*²⁸.

В настоящее время паломники продолжают посещать высокогорный *мазар* Хазрати Бурха, доступный в теплое время года, с мая по октябрь. Этот объект религиозного почитания вызывает у современных исследователей интерес в связи с особенностями мифологии культа, фольклорными сюжетами, связанными с сакральными объектами мемориального комплекса природного происхождения: пещерой, деревом, родником и глиной-красноземом, — как «пример интегрирования особенностей языческих религиозных практик в живую ткань культа святых в центральноазиатском (среднеазиатском) региональном исламе»²⁹.

Иллюстративный фонд МАЭ располагает значительным количеством фотографий второй половины XIX — XX в., на которых запечатлены памятники культовой архитектуры Бухары. Для мусульман Бухара была своего рода Меккой. Здесь много почитаемых мест, которые привлекали паломников. Бухарцы считали, что «если повсюду свет шел сверху, с высоты небес, то в Бухаре он исходил снизу, из почвы самого города»³⁰. Это говорит об обилии святых объектов в городе. «Святость города» увеличивало необыкновенно большое количество кладбищ и отдельных могил во дворах. По наблюдениям П. Пославского, фамильная усыпальница почтенного рода всегда находилась во дворе собственного дома³¹. Случаи, когда человек завещал похоронить себя в своем доме, отмечала также О. А. Сухарева³².

В качестве примера укажем гробницу особо почитавшегося святого, покровителя Бухары *шейха* Баха' ад-Дина. Его гробница находилась в окрестностях столицы ханства. На фотографии второй половины 1880-х годов снят старинный кишлак Баха' ад-Дин,

как называли гробницу *шейха* и окружавшие ее постройки³³. На снимке можно увидеть, что по внешнему виду кишлак Баха' ад-Дин почти ничем не отличался от других селений. Его жилища, мечеть, дома для паломников утопали в зелени деревьев. Вдоль улиц кишлака тянулись постройки для нищих, в которых проживали до нескольких сот человек. Обитатели кишлака жили и питались бесплатно. Пищу в приюте для странствующих дервишей готовили ежедневно в четырех огромных котлах. Улица нищих вела к воротам исторического кладбища, где покоились потомки Баха' ад-Дина, некоторые из выдающихся личностей и общественных деятелей разных эпох существования Бухары³⁴ (рис. 6).



Рис. 6. Бухара. Кишлак Бугоздин.
МАЭ РАН. Колл. № 255-173

Недалеко от гробницы Баха' ад-Дина находился святой ключ с очень чистой и вкусной водой. К могиле Баха' ад-Дина ежегодно стекались сотни тысяч паломников, профессиональных нищих, дервишей. Они совершали ритуальное хождение вокруг могилы, читали молитвы, прося помощи *тира*. Бухарские эмиры перед вступлением на престол совершали паломничество в кишлак и делали значительные пожертвования.

Кишлак представлял собой «нечто вроде независимого городка, у ворот которого оканчивается сфера влияния светской власти, где духовенство является полномочным распорядителем»³⁵. Это был своеобразный «мусульманский монастырь», *текие*.

Одним из первых отечественных востоковедов жизнь Баха' ад-Дина детально изучал по персидской рукописи А. А. Семенов³⁶. Накшбанд Баха' ад-Дин Мухаммад ал-Бухари (1318–1389) широко известен как крупнейший представитель среднеазиатского суфизма времен Тимура. От его прозвища (*накшбанд* — чеканщик) произошло название братства накшбандийя. Последователями братства стали многие выдающиеся деятели, в том числе известный поэт 'Алишер Навои.

Баха' ад-Дин родился в семье ремесленника-ткача и чеканщика. Основную роль в его судьбе сыграл дед, имевший связи с суфиями и пробудивший во внуке интерес к мистике. Почти всю жизнь Баха' ад-Дин прожил в Бухаре и окрестных селениях. Он был проповедником и жил в добровольной бедности. Культ Баха' ад-Дина получил широкое распространение в Средней Азии и во многих странах мусульманского Востока. Его учение стало основополагающим для одного из наиболее распространенных, влиятельных и могущественных дервишеских братств в мусульманском мире³⁷. Баха' ад-Дина похоронили в родном селении Касри 'Арифон. Над его могилой возвели мавзолей. Здесь же находятся бассейн и родник священной воды.

Братство накшбандийя не имело единого общего центра. Погребальный комплекс Баха' ад-Дина, покровителя ордена, был местом поклонения всех членов братства. Традиционно братство отрицало аскетизм, большинство его последователей были женаты. По преданию, Баха' ад-Дин оставил после себя многочислен-

ное потомство, которое обосновалось в окрестностях его *мазара*. Со временем обитатели кишлака Баха' ад-Дина, которые происходили по мужской линии от Баха' ад-Дина, были освобождены от повинностей и пользовались большим уважением среди народа. По словам А. А. Семенова, здесь же жил руководитель общины братства главный шейх *рас ал-машайих*, считавшийся потомком Баха' ад-Дина. Изучая историю ордена в начале XX в., А. А. Семенов писал: «Среди современных накшбендиев Средней Азии можно встретить людей, принадлежащих к самым разнообразным профессиям и классам общества, которые в повседневной жизни приносят дань всем ее разнообразным проявлениям. И лишь случайно из разговора или присутствия на *зикрах* узнаешь их принадлежность к названному ордену»³⁸.

Кроме старинной фотографии 1880-х годов кишлака Баха' ад-Дина в собраниях МАЭ хранится снимок более позднего времени (предположительно начала XX в.) «Вход в мавзолей с. Бехуаддина»³⁹.

Личность Баха' ад-Дина и памятные места, связанные с его пребыванием, продолжают привлекать внимание исследователей⁴⁰. Если судить по опубликованным фотокадрам 2007 г.⁴¹, в настоящее время архитектурный облик *мазара* Баха' ад-Дина изменился, комплекс отреставрирован и благоустроен, поток паломников к месту поклонения возрастает. Исторические фотографии из музейных коллекций сохранили изображение первоначального вида кишлака и позволяют сравнить их с современным обликом этого места⁴².

Другим популярным почитавшимся святым местом в Средней Азии была Сулейман-тау (гора Сулеймана), или Тахти Сулейман (престол Сулеймана, то есть библейского царя Соломона), расположенная в центре древнего города Ош в южной Киргизии и являющаяся его главной достопримечательностью. Еще в X в. сюда стекались паломники со всей Азии. С незапамятных времен считалось, что здесь пророк Сулейман обращался к Богу, а на камнях остались отпечатки его лба и колен. Снимки г. Оша с Сулеймановой горы и самой горы, запечатленной с разных сторон, передал в МАЭ в 1928 г. академик К. К. Юдахин, выдающийся со-

ветский лингвист-тюрколог, кыргызовед, составитель узбекского и уйгурского словарей, один из авторов национальных алфавитов для народов СССР⁴³ (рис. 7).

На Сулеймановой горе в Оше находился *мазар*. Паломники приходили сюда лечиться от разных недугов. Музейные фотокадры являются одним из ранних визуальных документальных свидетельств внешнего вида *мазара* 1920-х годов и религиозной практики верующих. К. К. Юдахин сфотографировал общий вид Сулейман-тау, а также панораму старой части г. Оша, которая открывалась с горы (рис. 8–9).



Рис. 7. Вид на Сулейманову гору. МАЭ РАН. Колл. № 3647-7

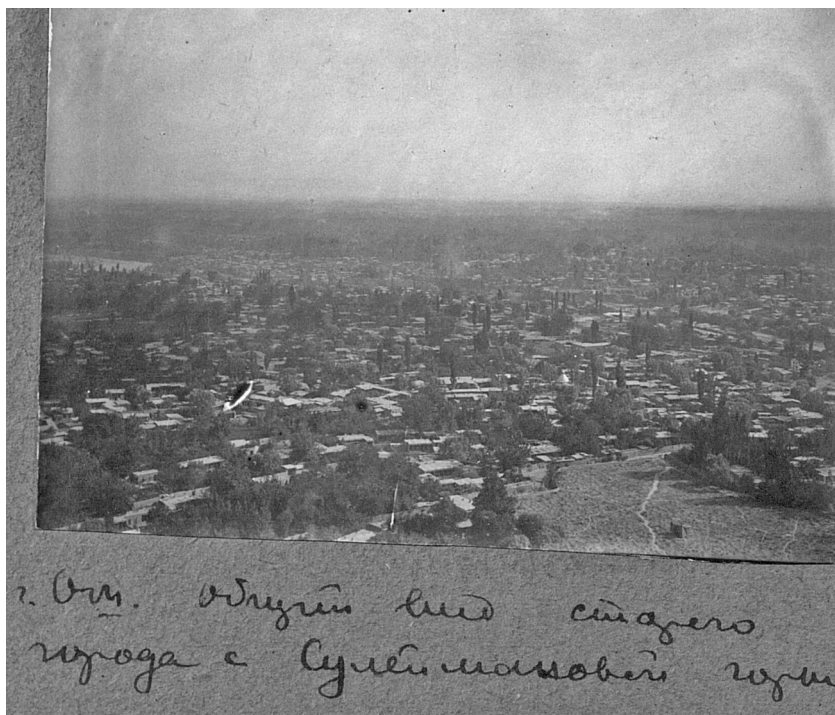


Рис. 8. Общий вид старого города Ош с Сулеймановой горы.
МАЭ РАН. Колл. № 3647-1



Рис. 9. Вид старого города Ош.
МАЭ РАН. Колл. № 3647-2

Собиратель коллекции зафиксировал знаменитый «поясничный камень» (рис. 10). На одном из снимков киргиз вместе с ребенком сползает с так называемого «скользкого (или поясничного) камня», что должно было избавить верующего от болей в пояснице и других заболеваний. Слава исцеляющей силы камней и самой Сулеймановой горы притягивала верующих издалека. К. К. Юдахину удалось запечатлеть момент, когда эти святые места посещают паломницы из Кашгара (рис. 11). На одном фотокадре женщины по очереди всовывают голову в небольшие круглые отверстия в скале, что должно было вылечить их от головной боли, на другом — прикладываются к камню (рис. 12). Согласно народным представлениям, прикладывание к целебному камню помогало от бесплодия. Востоковед, иранист Г. Г. Гульбин, регистратор фотоколлекции К. К. Юдахина, знаток жизни и обычаев народов Средней Азии, прокомментировал этот снимок. По его сведениям, данный камень был объявлен *шейхами* целебным лишь в последнее время (имеется в виду конец 1920-х годов), а настоящий находился в другой части старого города.

В настоящее время Сулейманова гора в Оше продолжает привлекать множество паломников, о чем свидетельствуют исследования современных ученых. Истории формирования культа Трона Соломона посвящена специальная работа⁴⁴.

На фотографиях коллекции дипломата Я. Я. Лючше сохранились изображения могилы Хазрет Айуба (Иова), серных ключей, купальни для мусульман, устроенной над источником, и селения Саль-мазар, выполненные в городе Джалал-Абад Ферганской области⁴⁵ (рис. 13–14). В настоящее время в окрестностях Джалал-Абада находятся знаменитые целебные источники и грязи, которые издавна использовались для лечения множества недугов. Источники считались священными, к ним ежегодно стекалось множество паломников. По преданию, здесь находился источник Чашма-Айуб (источник Иова), который посещал пророк Айуб. Во многих местах Центральной Азии сохранились места, считавшиеся местом жизни и деяний святого Айуба, покровителя пресных колодцев и родников с целебной водой (рис. 15–17).

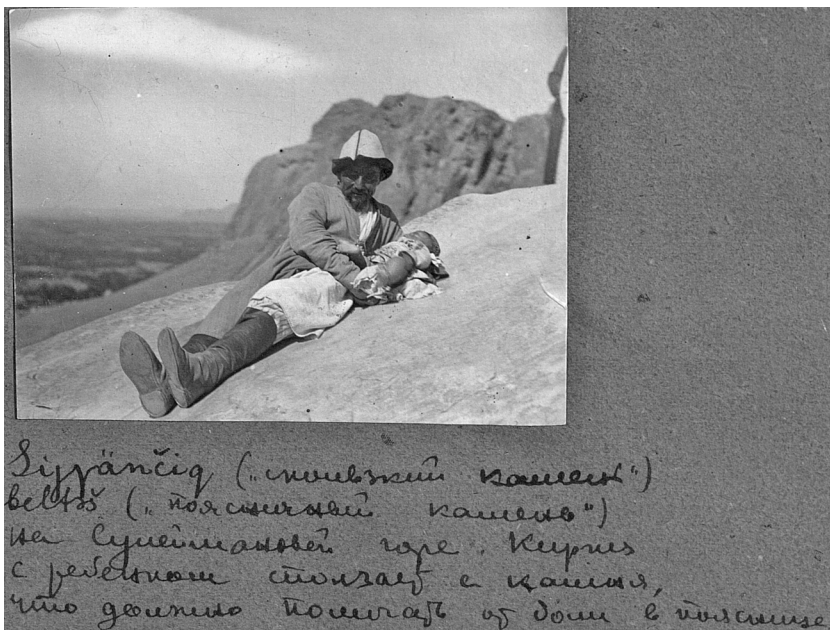


Рис. 10. На Сулеймановой горе: «поясничной камень».
МАЭ РАН. Колл. № 3647-15

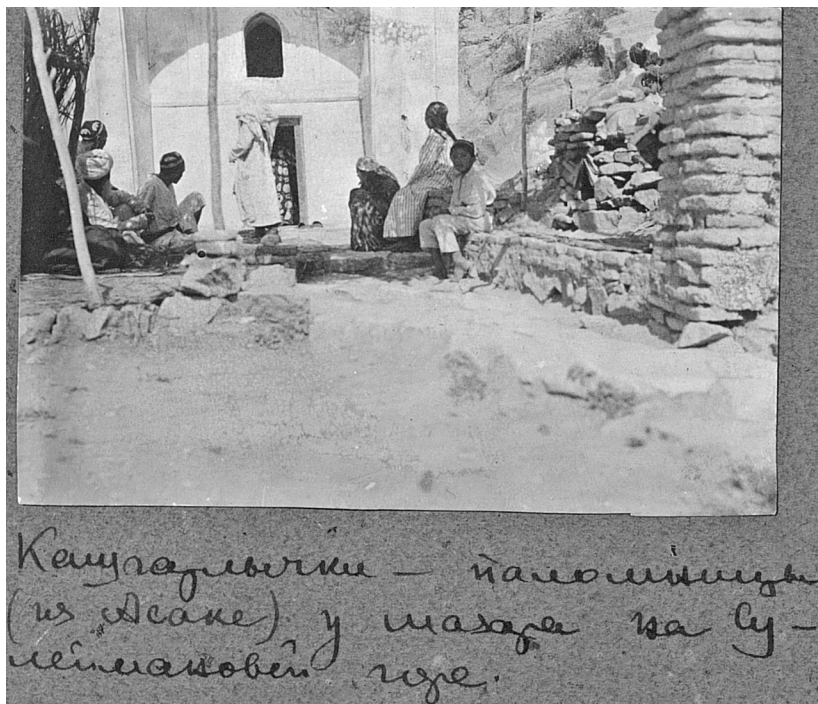
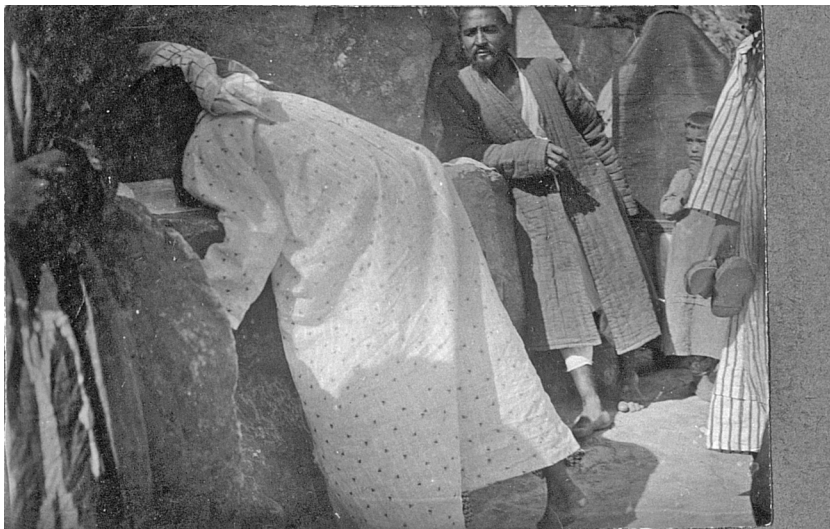


Рис. 11. Паломницы из Кашгара.
МАЭ РАН. Колл. № 3647-17



Вейдана - Кашгарийка (из
Асак) припадается к
камню, исцеляющему от
бессилия (вейдана)

Рис. 12. На Сулеймановой горе: женщина припадается к камню.
МАЭ РАН. Колл. № 3647-13

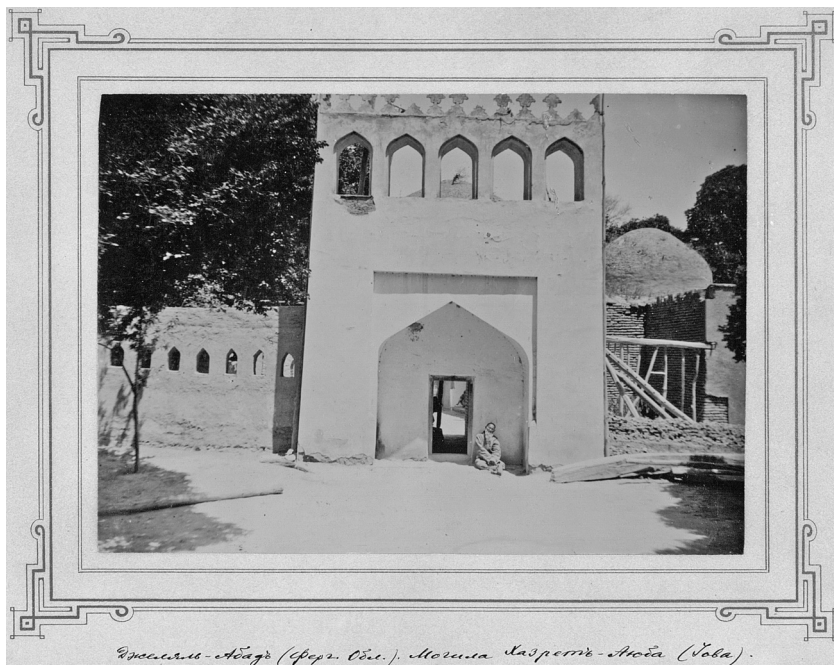


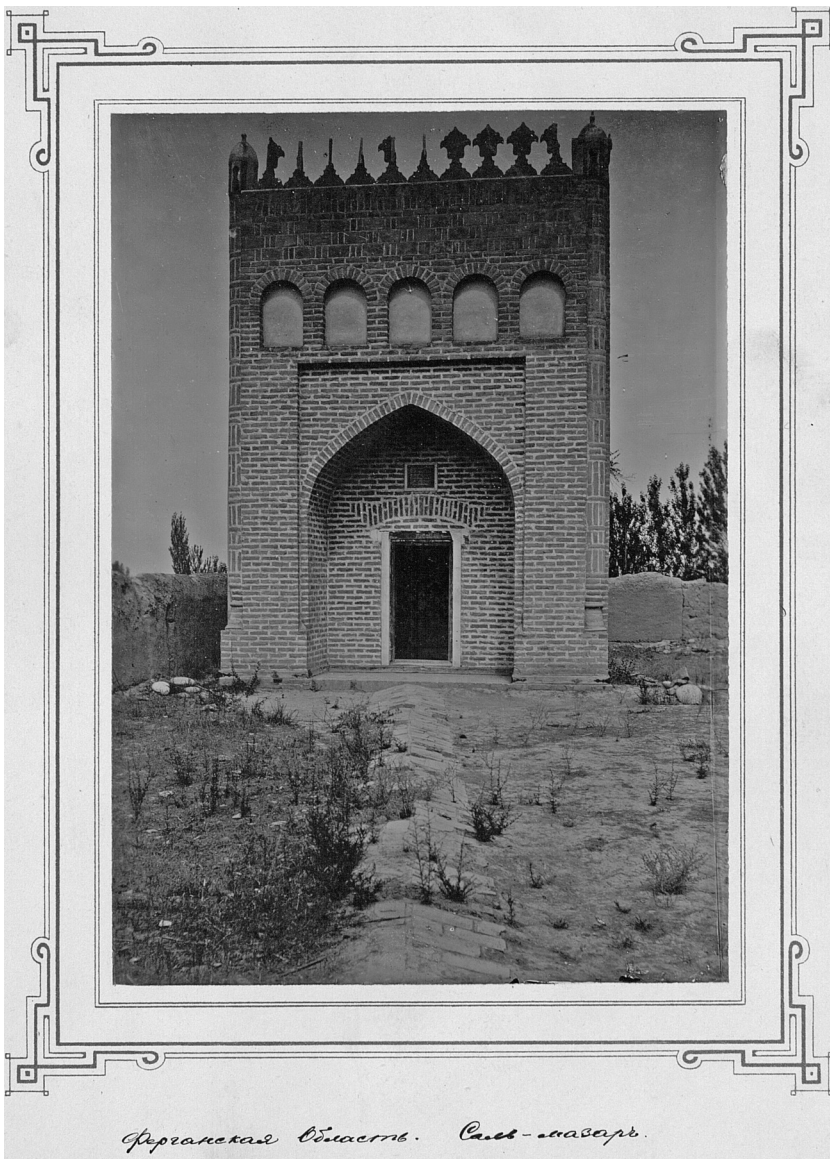
Рис. 13. Джеззалье-Абад. Ферганская область.
Могила Хазрет-Аюба (Иова).
МАЭ РАН. Колл. № 512-125



Рис. 14. Купальня для мусульман над серным ключом у Хазрет-Аюба.
МАЭ РАН. Колл. № 512-126



Рис. 15. В саду серных ключей. МАЭ РАН. Колл. № 512-127



Ферганская область. Сель-мазарь.

Рис. 16. Ферганская область. Селение Саль-мазар.
МАЭ РАН. Колл. № 512-132



Ферганская Область. Селение Саль-мазар. Запруда арыка.

Рис. 17. Ферганская обл. Селение Саль-мазар. Запруда арыка.
МАЭ РАН. Колл. № 512-133

На нескольких ранних музейных изображениях фотоальбома 1873 г. «Виды и типы Хивинского ханства» Г. Е. Кривцова показана одна из главных достопримечательностей города — Хазрет-Полван, мечеть и могила *пахлавана* Махмуда (Полвана), который был прославленным силачом своего времени, поэтом, философом и музыкантом и после смерти стал хивинским святым. *Пахлаванами* называли богатырей, которые всегда почитались в народе. Хорезмиец *пахлаван* Махмуд много странствовал, по профессии был скорняком. Он был человеком разносторонних дарований, прославился как автор *руба'и*. *Пахлаван* Махмуд был известным силачом, победителем многих состязаний по национальной борьбе, одерживал победы над соперниками в Афганистане, Индии, Иране, Ираке. Его имя получило широкую известность далеко за пределами Хивинского ханства также благодаря активной деятельности в одном из суфийских братств и способности к целительству (рис. 18).

После смерти Махмуда стали почитать как святого покровителя Хивы, его могила стала местом поклонения верующих. По преданию, он был похоронен в мастерской рядом со своим домом. Его мемориальный комплекс начал оформляться в XVII в. (рис. 19–20).

Фотографии Г. Е. Кривцова стали наиболее ранним документом, зафиксировавшим облик архитектурного ансамбля Пахлаван-Махмуда вскоре после вступления русских войск в Хиву. На снимках группы куполов захоронений, видны пучки воткнутых в землю жезлов, башня, показано высокое здание, внизу лабиринт стен. Без комментариев собирателя, участника Хивинского похода, трудно было бы разобрать, что именно сохранили эти исторические фотокадры.

Г. Е. Кривцов сообщал, что в 1873 г. мечеть святого Полван-Ахмета находилась на главной улице Хивы, которая пролегла от Хозараспских ворот до дворца Атаджан-тюря, брата хана: «Могилою и мечетью Полван-Ахмета как бы заканчивается ряд могил, тянущихся по правой стороне упомянутой улицы»⁴⁶. По описанию собирателя, в то время мечеть была обнесена снаружи глиняной стеной с незатейливым узором в верхней части.



Рис. 18. Мечеть и могила св. Полван-Ахмета. Г. Хива.
МАЭ РАН. Колл. № И-673-10

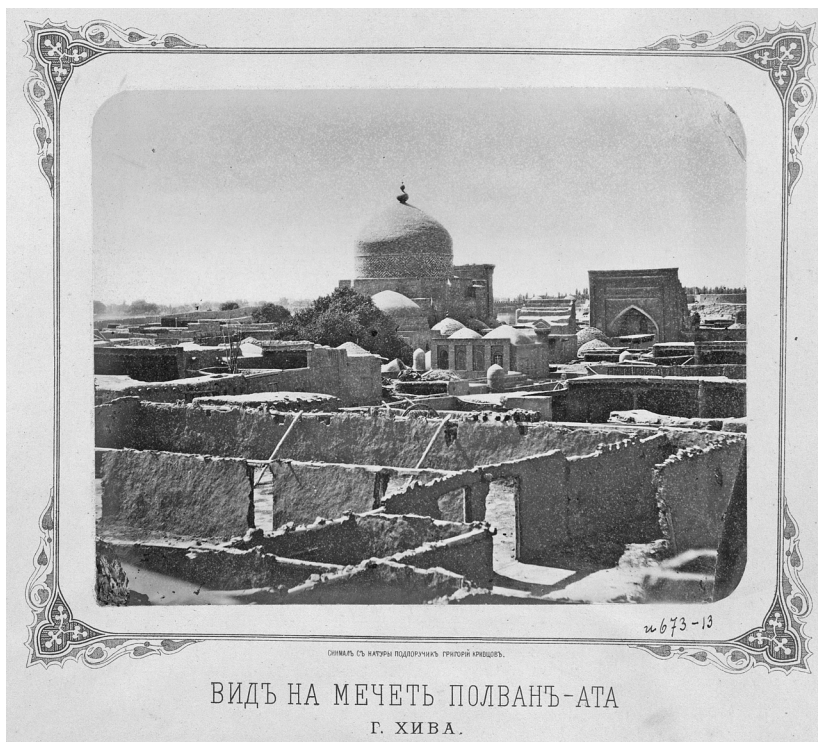


Рис. 19. Вид на мечеть Полван Ата.
МАЭ РАН. Колл. № И-673-13

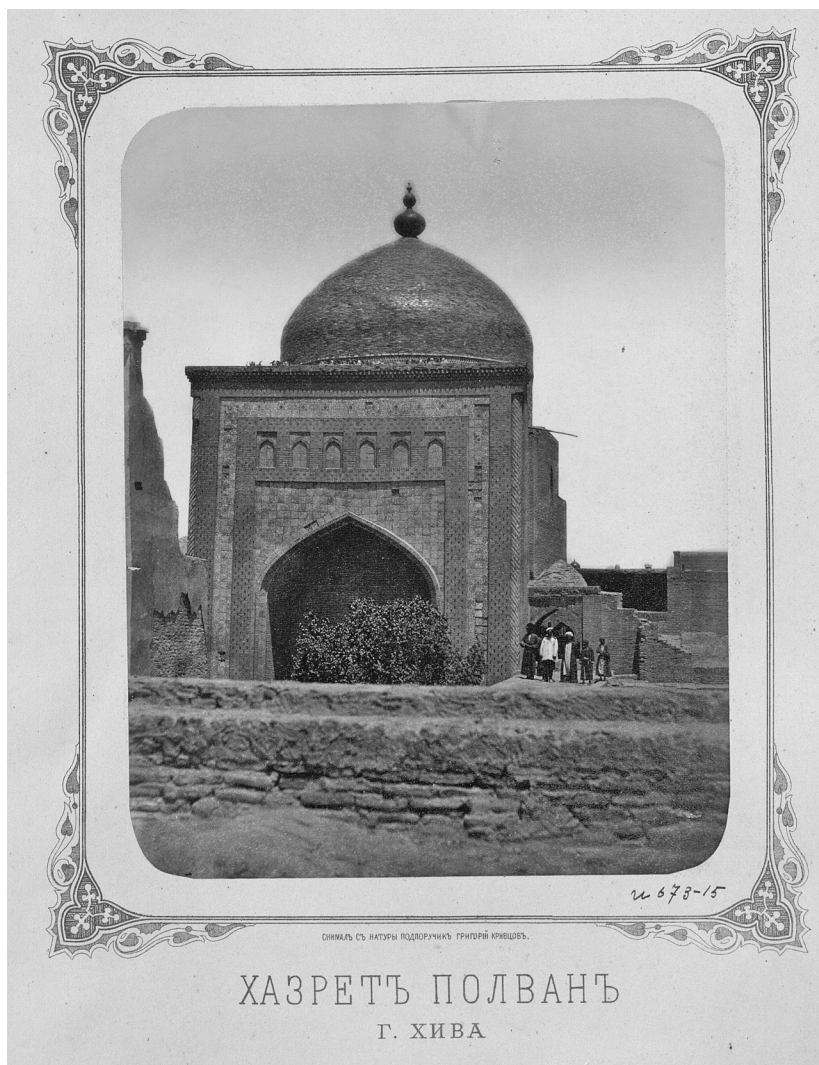


Рис. 20. Хазрат Полван.
МАЭ РАН. Колл. № И-673-15

Минарет мечети был выложен цветными зелеными и голубыми изразцами. Над террасой был устроен навес, а сама мечеть «тонула в густой зелени могучих карагачей». Среди группы могил, сложенных из жженого кирпича, могила святого Полван-Ахмета выделялась пятью дровками, водруженными около нее: «Могильный купол окружен черепами козлов с огромными закручивающимися рогами»⁴⁷.

Г. Е. Кривцов сфотографировал панораму *мазара* с крыши ханского *медресе*. Виден зеленый изразцовый купол (*кок гумбез*), где покоится прах святого Полван-Ахмета. Собиратель отмечал, что мечеть «стеснена отовсюду множеством глиняных невзрачных сакель и заборов. Везде глина, серая и накаленная жгучим летним солнцем»⁴⁸.

Усыпальница покровителя Хивы представляла собой, по сведениям Г. Е. Кривцова, прямоугольное здание, украшенное снаружи и внутри разноцветными изразцами: «Зеленый изразцовый купол хазрета с двойной позолоченною маковицей значительно высится над всеми окружающими его зданиями, не исключая и медресе»⁴⁹. Он также оставил описание внутреннего устройства святыни: «Внутри хазрет имеет три отделения: левое отделение, к которому ведет темный и узкий коридор, — весьма мрачная часовня, почти вся занятая чтимою у хивинских мусульман могилою святого Полван-Ата. Могила святого покрыта красною шелковой материей. Свет в часовню проникает сквозь ребристое оконце в крыше часовни».

Мечеть при Хазрет-Полван-Ата открывали только по пятницам, когда собиралась огромная толпа народа. По словам местных жителей, с которыми беседовал Г. Е. Кривцов, усыпальницу охраняли потомки святого, называвшие себя «детьми Полван-Ата»: «Право оберегать могилу их предка переходит преемственно от поколения к поколению. Между потомками святого есть много уродов, которых по пятницам жадные до денег “дети Полван-Ата” выставляют на показ, эксплуатируя религиозное чувство своих одноверцев». Г. Е. Кривцов подчеркивал, что главная святыня Хивы находилась в хорошем состоянии, постоянно «исправно поддерживалась и тщательно ремонтировалась».

В наши дни мемориал Пахлаван-Махмуда считается одним из лучших образцов средневекового зодчества и относится не только к историческим памятникам Узбекистана, но и к местам поклонения верующих.

В Средней Азии существовало многочисленное сословие потомков пророка Мухаммада, его близких и дальних родственников и других святых, которое имело серьезное влияние в обществе, что объясняет существование огромного изобилия *мазаров*⁵⁰.

Несмотря на то что в советское время культ святых и места паломничества в Центральной Азии не изучались по идеологическим причинам, в музее хранится ряд фотографий этого периода, на которых содержатся изображения *мазаров*. В некоторых случаях в кратких аннотациях их названия искажены более поздними регистраторами коллекций. Поэтому трудно определить, о каком имени святого идет речь. Иногда названия святых мест невозможно идентифицировать, вероятно, вследствие локального значения *мазара*.

В качестве примера приведем коллекцию негативов 1927 г.⁵¹ Она комплектовалась среди таджиков Искандеровской области. Музейную опись фотокадров составляла А. Л. Троицкая, известный востоковед-иранист. Однако собирателем коллекции является иранист Г. Г. Гульбин, который работал в составе Среднеазиатской этнологической экспедиции АН СССР (1926–1929) под руководством профессора И. И. Зарубина⁵². В 1927 г. Г. Г. Гульбин собирал сведения по материальной культуре, жилищу и ремеслам среди таджикского населения Искандеровской области. Поэтому одна из его фотоколлекций содержит значительное количество изображений, посвященных жилищу, фрагментам усадеб, хозяйственным постройкам, земледелию. В ней отдельно выделена группа фотографий по *мазарам*. *Мазар* Хушво Ходжа, показанный с лицевой стороны, а также слева и справа, по сведениям собирателя, находился по дороге между кишлаками Шурмашк и Канти (рис. 21). В селении Анзоб также находился *мазар*, запечатленный на фотопленке (рис. 22). Г. Г. Гульбин сфотографировал с разных сторон еще одно место поклонения мусульман, гробницу Ходжи ‘Абд ад-Джалиля (рис. 23). К сожалению, найти какие-либо сведения об этих *мазарах*, а также о том, сохранились ли они до настоящего времени, не удалось.

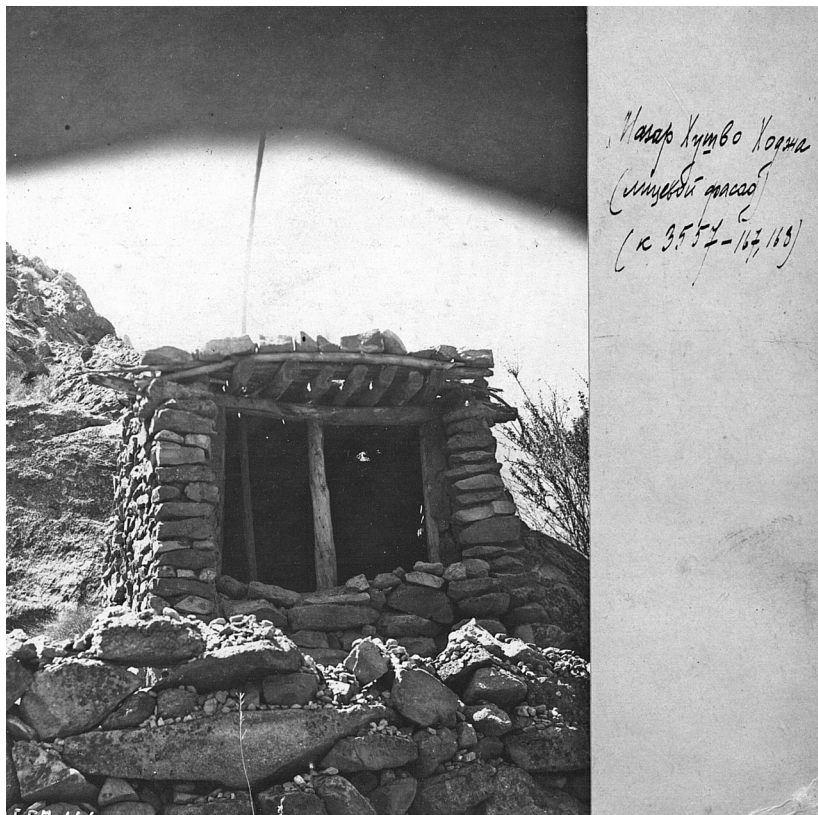


Рис. 21. Мазар Хушво Ходжа.
МАЭ РАН. Колл. № 3557-166



Мазар Романда-Тум (шаровый фасад)

Рис. 22. Мазар в с. Анзоб.
МАЭ РАН. Колл. № 3557-173

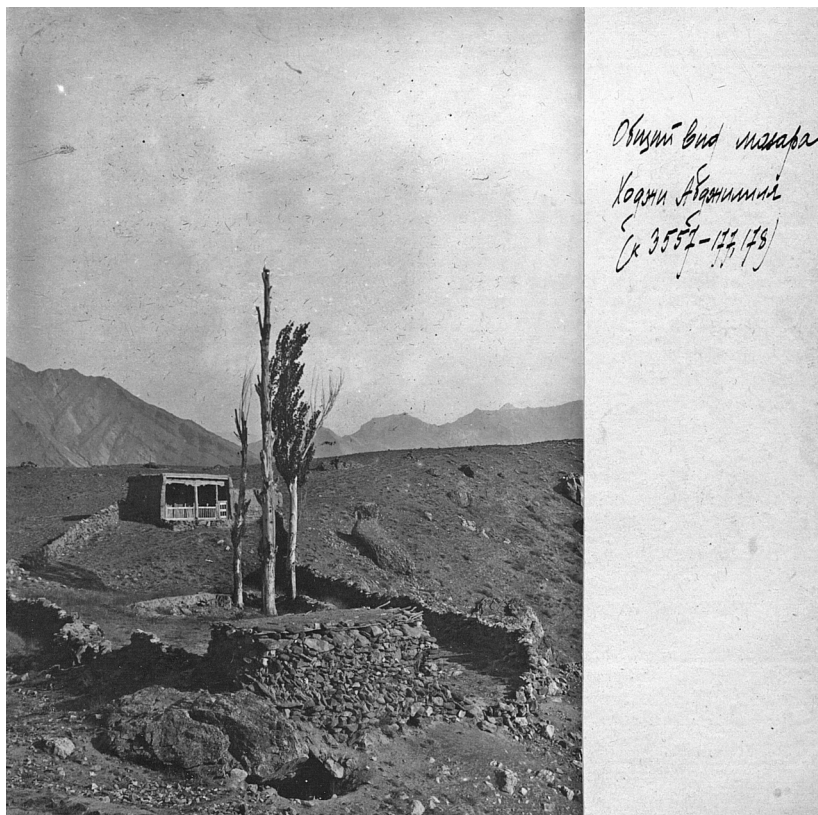


Рис. 23. Мазар Ходжа Абдуджалиль.
МАЭ РАН. Колл. № 3557-176

Одна из ранних фотографий МАЭ, выполненная Н. Нехорошевым в 1871–1872 гг., из тома «Туркестанского альбома», хранящегося в музее, называется «Часть города Ходжента. *Мазар* Хозрети Баба»⁵³. Как было указано в «Предисловии» к изданию, тематически «Туркестанский альбом» был посвящен культуре населения «завоеванной и присоединенной к России Сыр-Дарьинской области и Заравшанского округа». Поэтому территориально Ходжент входил в обозначенные административные рамки. Об этой малоизвестной мусульманской святыне обнаружить какие-либо сведения не удалось. Известно лишь, что старинный *мазар* Хазрети Бобо («Святого Деда») сохранился в Ходженте до настоящего времени. Поблизости от него находится древнейшее кладбище⁵⁴. По всей видимости, после смерти святого его могила стала центром местного кладбища и *мазаром* (рис. 24).

Кроме разделения святых мест на рукотворные и естественного происхождения, *мазары*, расположенные в Таджикистане, разделяются на реальные *мазары* святых и мнимые, то есть символические. К последней категории относится *мазар имама* Зайн ал-‘Абидина⁵⁵. В собрании МАЭ есть изображение общего вида гробницы⁵⁶ (рис. 25). В 1932 г. Д. С. Комиссаров и А. Н. Кондауров, работавшие в составе южной группы отряда ИПИН Таджикско-Памирской комплексной экспедиции в Курган-Тюбинском, Кулябском и других районах Таджикистана, передали в МАЭ коллекцию негативов. На переднем плане снимка внешний вид *мазара* — шесть глинобитных столбов и развалины, по определению регистратора коллекции, «неизвестного происхождения». *Мазар* находился в Хатлонской области, Джиликкульского района. В настоящее время неизвестно, сохранилось ли это место поклонения.

В 1926 г. участники Среднеазиатской этнологической экспедиции сфотографировали *мазар* Кайнар, находившийся в Пенджикентском районе Ленинабадской области Таджикистана. Он представлял собой глинобитный холм с *тугом*. Обычно паломники приходили сюда с приношениями, чтобы оставить их на *мазаре*, как показано на снимке. Посредине груды сакральных предметов, сложенных камней с рогами барана была устроена ниша

для свечей. К этому месту поклонения верующие могли направляться издалека. Поэтому для их отдыха при *мазаре* в 1920-е годы предусмотрительно было устроено одноэтажное сооружение, на *айване* которого, как показано на фотокадре, можно было расположиться для чаепития⁵⁷ (рис. 26–29). По всей видимости, этот *мазар* относится также к категории мест поклонения с мнимыми могилами. На территории Центральной Азии кроме этого памятника известны и другие посвященные культуре Зу ал-Карнайна, праведника, имя которого упоминалось в Коране. Например, верующие почитали одну из святынь Маргилана — *мазар* Подшо Искандар Зу ал-Карнайн (в местном произношении Зулькайнар), который считался местом погребения Александра Македонского, хотя он никогда в Фергане не был⁵⁸.

Исторические фотографии конца XIX — первой половины XX в. зафиксировали старинные памятники центральноазиатской исламской культуры, многие из которых не сохранились до настоящего времени. О некоторых из них невозможно найти даже какие-либо сведения, поэтому в статье была использована лишь часть фотоколлекционных материалов.

Изучение духовной жизни центральноазиатских народов, культа святых, истории его становления в региональном исламе, поклонения ему верующих чрезвычайно важно для понимания особенностей процесса формирования регионального мусульманского вероучения. Большую помощь в этом могут оказать такие малоизученные источники, как музейные собрания. Фотографии мусульманских мест поклонения, которые нашли отражение в старинных коллекциях музея, могли бы послужить в дальнейшем своего рода картой для определения маршрута экспедиции по изучению данного вопроса.

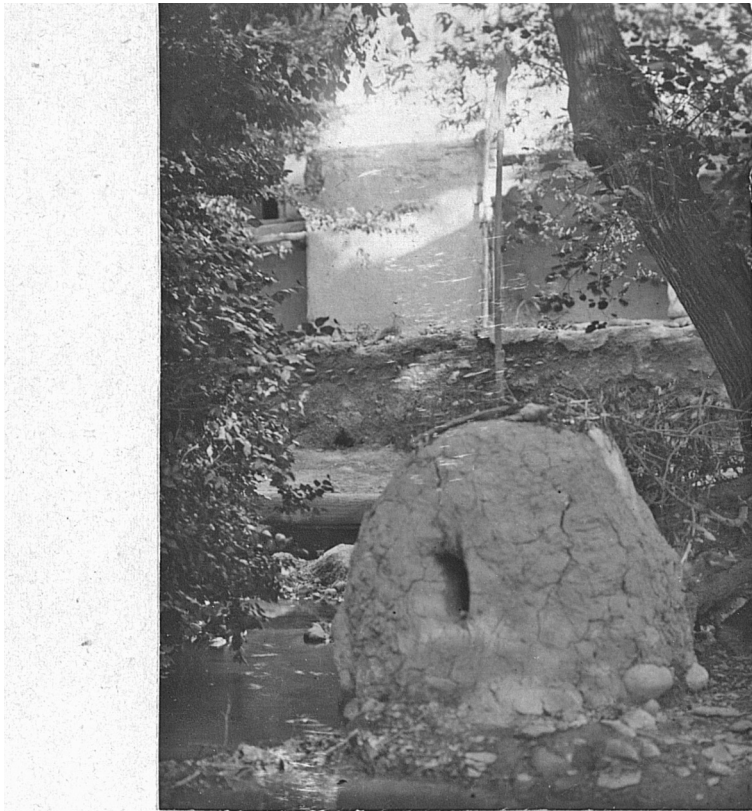


Рис. 24. Часть города Ходжента. Мазар Хозрети Баба.
МАЭ РАН. Колл. № И-674-88



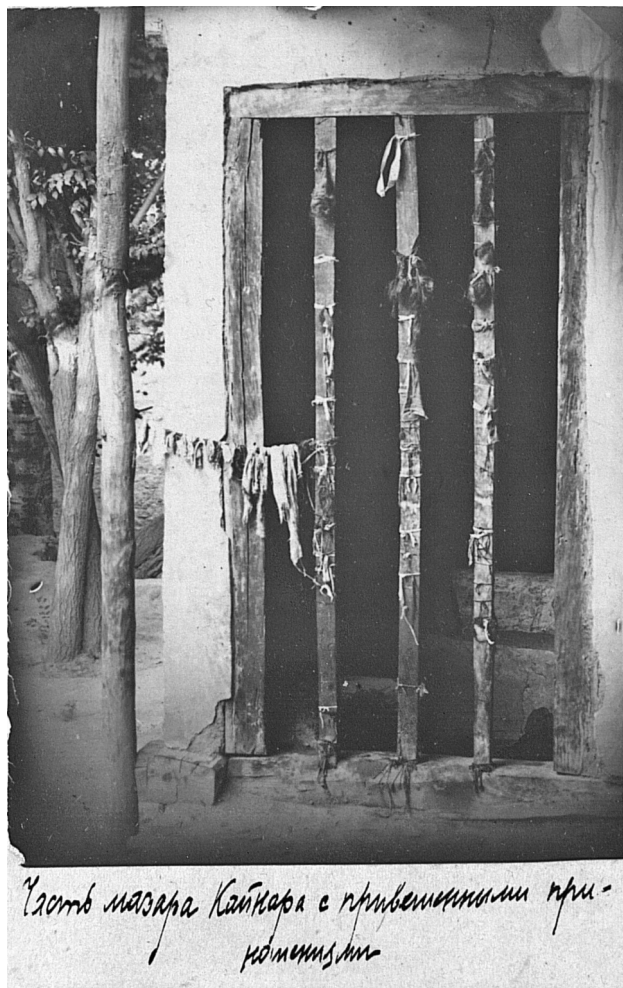
Гробница имама Зейнабудина -
в здании, обнесенная стеной.
На предвещании имама Зейнабудина
показывали небо и
развалины минарета, происшедшие.

Рис. 25. Гробница имама Зейнальаббудина.
МАЭ РАН. Колл. № И-73-123



Мазар Кайнар.
Ташкентский холм с „тузом“ (шест с дырочкой) и отверстием для света

Рис. 26. Мазар Кайнар.
МАЭ РАН. Колл. № 3489-37



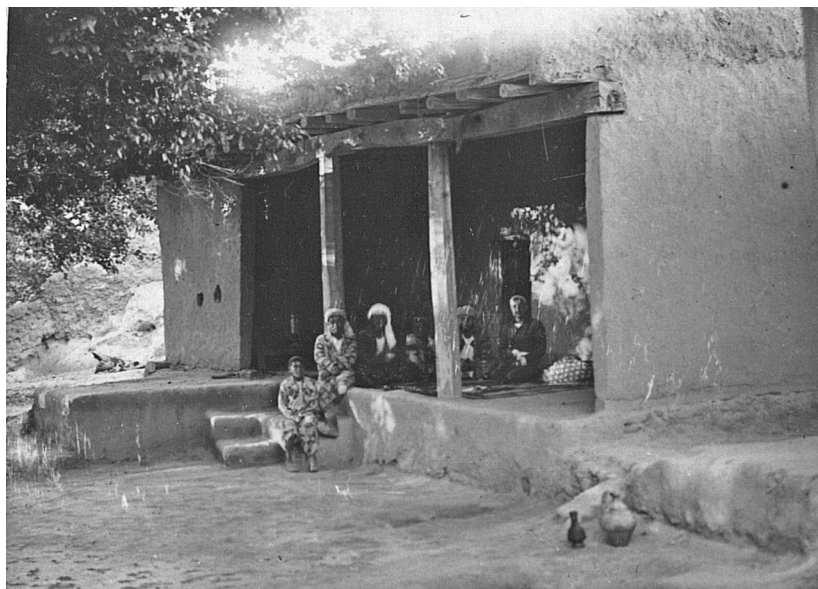
*Часть мазара Кайнара с приветственными при-
коментами*

Рис. 27. Часть мазара Кайнар.
МАЭ РАН. Колл. № 3489-38



*На мазаре Кайнар
Группа камней с бараньими рогами, посредине ниша для свечей*

Рис. 28. На мазаре Кайнар.
МАЭ РАН. Колл. № 3489-39



Група таджикова за чаепитием на Кайнар-мазарѣ

Рис. 29. Група таджиков за чаепитием на Кайнар-мазарѣ.
МАЭ РАН. Колл. № 3489-40

¹ МАЭ РАН. Колл. № 779-2аб; 2352-14; 2674-177, 183аб, 202, 203; 2677-4, 6; 2352-12, 13, 243; 3337-79а-д; 3422-26; 4210-1; 4800-1-5; 5097-8-11; 6017-7аб-12; 6138-3, 6(2); 6176-2аб, 4-6; 6203-5аб.

² Существует широкая библиография, посвященная комплексу Шахи Зинде, множество исследователей занимались его изучением. Не перечисляя их, приведем лишь основные работы: *Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И.* История искусств Узбекистана. М., 1965; *Пугаченкова Г. А.* Шедевры Средней Азии. Ташкент, 1986.

³ МАЭ РАН. Колл. № 1966.

⁴ АРАН. Ф. 177. Оп. 2. № 102. Л. 3 об.

⁵ Там же. Ф. 148. Оп. 1. Ед. хр. 50. Л. 41 об.

⁶ Там же. Л. 38 об.

⁷ Статья без автора и без названия // Русский Туркестан. 11 сентября 1900 г.

⁸ МАХ. Колл. № Ж-2249.

⁹ АРАН. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 45. Л. 10.

¹⁰ *Бартольд В. В. Н. И. Веселовский как исследователь Востока и историк русской науки // Записки Вост. Отд. Русск. Археолог. о-ва. Т. XXV. 1921. С. 351.*

¹¹ АРАН. Ф. 177. Оп. 1. Ед. хр. 102. Л. 4-4 об.

¹² Там же. Ф. 148. Оп. 1. Ед. хр. 51. Л. 7.

¹³ Там же. Л. 96.

¹⁴ Там же. Л. 89.

¹⁵ Там же. Л. 91.

¹⁶ Там же. Л. 96.

¹⁷ *Рахимов Р. Р.* Одинокий мазар в теснине гор // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. СПб., 2009. Вып. II. С. 202-204.

¹⁸ МАЭ РАН. Колл. И-58.

¹⁹ МАЭ РАН. Колл. № И-58-199, 200, 201, 204, 206.

²⁰ МАЭ РАН. Колл. № И-1179-82.

²¹ *Кисляков Н. А.* Бурх — горный козел // Советская этнография. 1934. № 1-2.

²² Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1966. Вып. I. С. 291-292, 300-301.

²³ *Рахимов Р. Р.* Мифология Бурха: не таит ли она историю вне времени? // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. 2. С. 228-280; *он же.* Одинокий мазар в теснине гор // Там же. С. 180-227.

²⁴ Таджики Каратегина и Дарваза. С. 89.

²⁵ *Кисляков Н. А.* Указ. соч. С. 182.

- ²⁶ Сазонов В. А. Мавзолей Хазрати-Бурх (<http://www.strannik.de/travel/burx.htm>).
- ²⁷ Рахимов Р. Р. Одинокий мазар в теснине гор. С. 183.
- ²⁸ Сазонов В. А. Указ. соч.
- ²⁹ Рахимов Р. Р. Одинокий мазар в теснине гор. С. 180.
- ³⁰ Семенов А. А. К прошлому Бухары // Садриддин Айни. Воспоминания. М.; Л., 1960. С. 1006.
- ³¹ Пославский П. Бухара // Военный сборник. СПб., 1891. Т. 202. № 11.
- ³² Сухарева О. А. Бухара. XIX — начало XX в. М., 1966. С. 85–86.
- ³³ МАЭ РАН. Колл. № 255-173.
- ³⁴ Шубинский П. Очерки Бухары. СПб., 1892. С. 95.
- ³⁵ Там же. С. 95.
- ³⁶ Семенов А. А. Бухарский шейх Баха уд дин // Сборник, посвященный А. Н. Веселовскому. СПб., 1914. С. 203.
- ³⁷ Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 1998. Вып. 1. С. 78–80.
- ³⁸ Семенов А. А. Бухарский шейх. С. 203.
- ³⁹ МАЭ РАН. Колл. № 2808-25.
- ⁴⁰ Аверьянов Ю. А., Башарин П. В. Мазар Баха' ад-Дина вчера и сегодня // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. II. С. 281–322.
- ⁴¹ Там же. С. 294–308.
- ⁴² Там же. С. 294.
- ⁴³ МАЭ РАН. Колл. 3647.
- ⁴⁴ Огудин В. Л. Трон Соломона. История формирования культа // Подвижники ислама. М., 2003. С. 82 (Тропа паломников на подходе к «Белому домику»).
- ⁴⁵ МАЭ РАН. Колл. 512.
- ⁴⁶ МАЭ. Колл. И-673-10.
- ⁴⁷ Там же.
- ⁴⁸ Там же. Колл. И-673-13.
- ⁴⁹ Там же. Колл. И-673-15.
- ⁵⁰ Абашиин С. Н. Потомки святых в современной Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001. № 4. С. 63–64.
- ⁵¹ МАЭ РАН. Колл. 3557, 248 ед. хр.
- ⁵² Прищепова В. А. К этнографии народов Средней Азии и Казахстана: материалы Среднеазиатской этнологической экспедиции АН СССР 1926–1929 гг. (по архивным данным) // Этническая и этносоциальная

история народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. СПб., 1995. С. 186–249.

⁵³ МАЭ РАН. Колл. № И-674-88.

⁵⁴ К истории феодального Ходжента (<http://www.tajik-gateway.org/index.phtml?lang=ru&id=2365>).

⁵⁵ Юсефи Джоландан Мансур. Мазары Хорасана и Мавераннахра эпохи Тимуридов (XIV-XV вв.) (<http://rudocs.exdat.com/docs/index-181044.html>).

⁵⁶ МАЭ РАН. Колл. № И-73-123.

⁵⁷ МАЭ РАН. Колл. № 3489-39.

⁵⁸ <http://waylog.ru/margilan-gorod-shelka.html>.

Д. Худоназаров

ЭКСПЕДИЦИЯ ГРАФА БОБРИНСКОГО НА ЗАРАФШАН И ЗАГАДКИ МАКШЕВАТСКОЙ ПЕЩЕРЫ

Начиная писать о первой экспедиции графа Бобринского¹, я не ставил перед собой задачу разрабатывать тему Макшеватской пещеры. Изучение находящегося в ней, по преданию, нетленно-го тела ходжи Исхака, который, собственно, и вызывает острый интерес к ней, также не входит в задачу автора. В своей ранней статье² о графе Бобринском я только парой слов обмолвился о пещере и был уверен, что не задержусь на ней и сейчас, ибо, хотя сам граф и посетил пещеру, но она, судя по всему, его не заинтересовала. Однако, как оказалось позже, здесь кроется загадка. Граф Бобринский вместе со своими спутниками потратил много времени и усилий, чтобы добраться до Макшеватской пещеры, а в результате не написал о ней ни строчки. В книге³, завершающей таджикский цикл, ученый сопоставляет культуры различных групп населения долины Кухистана и многократно приводит примеры из жизни таджиков Зарафшана, используя различные сведения из своей поездки 1895 г., но совсем не упоминает Макшеват. В главе книги, посвященной святым местам, *мазарам* и *остонам*, также ни слова не сказано о пещере. А ведь это место во многих смыслах неординарное. У меня невольно возник вопрос: что там произошло? Складывается впечатление, что ученый избегает говорить о пещере.

Эта загадка подвигла меня на поиски материалов о таинственном подземелье, и в своей работе я отошел достаточно далеко от основной темы. Должен признаться, что в юные годы мой интерес к трудам графа Бобринского был продиктован стремлением узнать о прошлом своего народа, о ранних, глубинных пластах культуры предков современных таджиков, а разнообразные места поклонения, в том числе такого рода, как вышеупомянутая пещера, относятся именно к этому разряду. Будучи кинематографистом и находясь на съемках в различных районах Таджикистана, я посещал эти места, интересовался ими. Однако повторюсь:

исследование захоронения ходжи Исхака как самостоятельный вопрос не входит в мою задачу. Интерес к нему вызван тем, что пещера привлекала внимание графа Бобринского, изучением жизни и исследовательской деятельности которого я занимаюсь⁴. Обращение же к фигуре исследователя в контексте этнографии горных таджиков — это попытка ответить на некоторые вопросы истории этнографической науки. Надеюсь, избранный угол зрения позволит собрать из разрозненных источников наиболее интересные данные об этой пещере, сопоставить их и представить читателю. В то же время я ни в коем случае не претендую на то, что ответил на все вопросы, связанные с Макшеватской пещерой. Наоборот, мне думается, что пещера и все, что с нею связано, могут послужить точкой опоры для более широких исследований и обобщений. Пещера ждет своих исследователей: этнографов, культурологов, религиоведов, антропологов и, возможно, экспертов других смежных профессий. Буду рад, если данная статья пробудит их интерес к ней.

Начало изучения культуры и этнографии горных таджиков

В 1868 г. древний Самарканд был завоеван Россией. К. П. Кауфман⁵, первый генерал-губернатор Туркестана, обратился в Императорское общество любителей естествознания, антропологии и этнографии (ИОЛЕАЭ)⁶ при Московском университете с предложением принять участие в изучении новообретенных земель. В ответ в октябре того же года Общество командировало А. П. Федченко⁷ для изучения этих *новых земель*, с тех пор исследования Обществом Средней Азии стали традицией. За А. П. Федченко последовали другие ученые, главным образом географы и биологи, военные топографы, изредка сообщавшие сведения этнографического характера.

Четверть века спустя, весной 1895 г., под покровительством той же авторитетной научной организации стал готовиться к своей первой поездке в Среднюю Азию граф А. А. Бобринский. Он был намерен добраться до Памира, восточная часть которого была присоединена к России. Но и западная часть высокогорного края была в центре внимания генерал-губернатора Туркеста-

на А. Б. Вревского⁸, который также был сторонником активного изучения региона. Подготовка к экспедиции Бобринского происходила на фоне заключения в 1895 г. соглашения между Россией и Великобританией, безусловно смягчившего более чем 20-летнее жесткое противостояние двух империй. Появились более благоприятные условия для изучения далекой новообретенной высокогорной окраины России на стыке границ Индии и Китая.

Вскоре к сборам в экспедицию присоединился Николай Васильевич Богоявленский⁹, которого за полгода до этого, летом 1894 г., по окончании Московского университета оставили ассистентом в Зоологическом музее. Молодого выпускника университета опекал профессор Н. Ю. Зограф¹⁰, который был активным членом ИОЛЕАЭ. Еще будучи студентом, Богоявленский был вовлечен в деятельность антропологического отдела Общества: был добровольным активистом, выполнял различные поручения, слушал выступления путешественников, читал их отчеты, становился свидетелем научных споров. Именно в ИОЛЕАЭ скрестились пути графа Алексея Бобринского и Николая Богоявленского, в будущем двух неразлучных спутников.

Руководители Общества, видя готовность графа Бобринского финансировать путешествие, хотели, чтобы поездка имела не ознакомительно-туристический характер, а прошла с пользой для науки. Совпадению интересов как самих путешественников, так и общественных во многом способствовал профессор Н. Ю. Зограф. Поэтому не случайно под его именем¹¹ был опубликован первый материал первой экспедиции на Памир.

В период подготовки к экспедиции ее участники следили за последними публикациями русских и зарубежных авторов о Средней Азии, за новостями оттуда. Поездка И. Л. Яворского¹² в Среднюю Азию летом 1894 г. привлекла их внимание. В конце того же года Яворский передал в ИОЛЕАЭ для публикации статью о своей поездке в горную часть Бухарского ханства и Самаркандскую область¹³, в ней много внимания уделено Макшеватской пещере.

Искандеркульская военная экспедиция

После первых сообщений Макшеватской пещере прошло четверть века, но дело не сдвинулось, вопросы, связанные с ней, не нашли должного ответа, а лишь обросли легендами и домыслами как местных жителей, так и неосведомленных путешественников. Информация в статье серьезно заинтересовала Зографа и Богоявленского.

Яворский высказывал предположение, что, согласно народной легенде, останки в пещере принадлежат воинам-согдийцам, которые отчаянно сопротивлялись грекам, оказались осажденными в пещере и там от голода погибли. Таким образом, в пещере могли быть останки как согдийцев, древних жителей региона, так и греков-завоевателей. Зограф признается, что именно это объяснение вызвало его интерес к привезенным черепам, особо его интересовали останки воинов Александра Македонского. Поэтому первая экспедиция графа Бобринского целенаправленно отправилась из Самарканда напрямиком в Макшеватскую пещеру исследовать захоронения, искать черепа, собрать и привезти образцы в Москву для дальнейшего лабораторного исследования.

О Макшеватской¹⁴ пещере на протяжении последних ста сорока лет писали многие (об этих авторах будет сказано позже), а начнем мы с первого посещения пещеры русскими исследователями. В июне 1870 г. А. П. Федченко оказался в сотне метров от Макшеватской пещеры: она была объектом его интереса, и он отправился обследовать ее, но его чуть ли не на пороге отговорили входить туда. Он стал первым автором, написавшим о ней. Приведем отрывок из его книги¹⁵.

«18 июня отправились с озера в обратный путь в Сорводу. На этом переезде я и некоторые другие лица заехали в боковое ущелье, где лежит кишлак Макшеват. Нас привлекли рассказы об обширной пещере, в которой будто бы нетленное тело святого¹⁶. Поднявшись далеко по ущелью верхом и пройдя еще в гору пешком, мы встретили А. Л. Куна¹⁷, который рассказал, что восхождение до пещеры крайне затруднительно. Ему пришлось сначала ползти по гладким и сильно покатым скалам, а потом его подняли

на поясе по узкой щели <...> Грот не обширен и составляет не более как узкую расщелину, дно ее покрыто землей, очевидно, навалившейся сверху через существующее отверстие. Через него же и провалился, вероятно, и человек, тело которого до половины находится в земле, а до пояса обнажено». Сам А. П. Федченко, услышав мнение А. Л. Куна, отказался от посещения пещеры. Путешествие было совершено в составе Искандеркульской военной экспедиции, которая была сформирована в апреле 1870 г. по приказу генерала Кауфмана по следующей причине. Согласно мирному договору 1868 г. между Бухарским эмиратом и Россией, ряд районов Бухарского эмирата отходил к России, в том числе территория Верхнего Зарафшана, где беки объявили о своей самостоятельности. Теперь Россия должна была реально присоединить эти районы к своей территории¹⁸. Генерал-губернатор Кауфман придавал большое значение исследовательской части военной экспедиции, он лично выбрал тех, кто должен был вести эту работу. Вот что пишет об этом А. П. Федченко: «Из специалистов были назначены генерал-губернатором в эту экспедицию: Д. К. Мышенков — по геологии, А. Л. Кун — по этнографии, лингвистике и истории, Аминов — для заведования топографическими съемками, произведшимися офицерами Скасси и Н. П. Старцевым, Л. Н. Соболев — для астрономических определений мест». Начальником экспедиции был назначен генерал А. К. Абрамов¹⁹. Сам А. П. Федченко с женой добровольно присоединился к экспедиции в начале июня 1870 г.

В составе Искандеркульской военной экспедиции А. Л. Кун руководил научной группой²⁰. К моменту ее формирования он был уже достаточно известным ученым. В том же 1870 г. в Макшевате побывали члены группы барона П. А. Аминова²¹, производившие в горах военно-топографические исследования верховий Зарафшана. Барон Аминов, со слов побывавших там членов экспедиции²², сообщает, что «в горах, куда поднялись с большими трудностями лица, пробравшиеся в это столь интересное, по сказаниям, место, не оказалось ни пещеры в истинном смысле этого слова, ни святого; путешественники встретили там лишь горную щель и стоявший в ней человеческий скелет, погруженный

по пояс в щепень». Барон Аминов высказывает предположение, что это скелет «какого-либо из горцев-пастухов, провалившегося в зимнее время в эту расщелину и в ней погибшего»²³.

Следует вспомнить, что А. П. Федченко из своей поездки 1870 г. привез в ИОЛЕАЭ коллекцию черепов из Фальгара и Матчи, которые позже стали объектом изучения А. П. Богданова²⁴. В те годы ученые путешественники-естествоиспытатели вели более широкие исследования, часто выходя за рамки своих дисциплин. А. П. Богданов²⁵ назвал биолога и географа А. П. Федченко «первым ученым, изучившим Туркестанский край с антропологической точки зрения»²⁶. Н. Ю. Зограф и Н. В. Богоявленский вышли из школы профессора А. П. Богданова, по инициативе которого в 1864 г. при ИОЛЕАЭ был создан отдел антропологии. Поэтому неудивительно, что Богоявленский проявил интерес к антропологическим исследованиям в будущей поездке. В практическом плане он и граф Бобринской могли получить инструкции от Зографа: всесторонне обследовать Макшеватскую пещеру, проверить на месте наличие древних захоронений.

Экспедиция графа Бобринского 1895 г.

Ранним майским утром 1895 г. из Москвы на юг России отправился поезд. Нашим путешественникам предстояло проехать по железной дороге от Москвы до Владикавказа, оттуда до Петровска²⁷, а там через Каспийское море и далее от Красноводска по Закаспийской железной дороге до Самарканда. В те годы обычно этот маршрут занимал девять дней.

Граф Бобринской в мае 1895 г. с помощью капитана Барщевского²⁸ сформировал экспедицию в Самарканд. Отправной точкой всех трех экспедиций Алексея Бобринского был Самарканд — именно там они формировались и завершались. Капитан Л. С. Барщевский, военный востоковед и коллекционер, присоединился к исследователям, помог им снарядить экспедицию, нанял проводников. Капитан уже побывал в Макшеватской пещере, последний раз — год назад, и, вероятнее всего, его участие в экспедиции было запланировано и взаимно согласовано заранее по просьбе руководителей ИОЛЕАЭ. Также возможно, что рекомен-

довал Барщевского Веселовский, он как археолог был заинтересован в разгадке тайны пещеры. Возможно, граф Н. Я. Ростовцев, военный губернатор Самарканда, командировал своего офицера, капитана Барщевского, помочь научной экспедиции графа Бобринского²⁹.

Итак, лошади для участников экспедиции приобретены, проводники готовы, караван снаряжен, и наши путешественники отправились в путь в горы Зарафшана. В последующих экспедициях А. А. Бобринской и Н. В. Богоявленский, снаряженные фотоаппаратурой, задержатся в Самарканде дольше, чтобы сфотографировать памятные места и архитектурные памятники, ближе познакомиться с городом.

Первоначально я располагал единственным свидетельством первой экспедиции Бобринского. Это была публикация профессора Московского университета, уже известного нам антрополога Н. Ю. Зографа «Череп из Макшеватских пещер», изданная А. А. Бобринским в 1899 г. под общим названием «Зарафшанские горы и Верховье Аму-Дарьи. Поездка графа А. А. Бобринского и Н. В. Богоявленского, 1895 г.» Н. Ю. Зограф в предисловии к своему исследованию написал: «Граф А. А. Бобринской и Н. В. Богоявленский передали мне для измерения и описания привезенные ими из поездки в русские Среднеазиатские владения и на Памире, совершенной ими в 1895 году, несколько черепов <...> добытых ими совместно с капитаном Л. С. Барщевским из холодной Макшеватской пещеры в 1895 г.»³⁰.

В своей первой статье³¹ о графе я не смог уточнить, что имел в виду Н. Ю. Зограф, когда к Зарафшанским горам прибавил слова «Верховье Аму-Дарьи», и каков был маршрут путешественников в 1895 г. Позже, когда статья была уже в печати, удалось найти убедительные доводы в пользу того, что граф А. А. Бобринской и Н. В. Богоявленский побывали на Памире в 1895 г. Но не только это. Стало ясно, что капитан Барщевский сопровождал их и помогал им неслучайно: его, опытного путешественника и знатока географии и культуры Средней Азии, связали с экспедицией, так как ее целью было добраться до Макшеватской пещеры.

Марина Магдалина Бломбергова, профессор Института археологии Университета Лодзи³², прислала по моей просьбе фрагмент путевых заметок Леона Барщевского. Согласно его дневниковым записям, он встретился с графом Бобринским и его спутником в Самарканде. Капитан Барщевский по просьбе графа помог им организовывать экспедицию в Зарафшанские горы и стал их проводником в первой части путешествия. Молодые ученые, по свидетельству Барщевского, в первый раз отправились в горы. Он повел их по направлению на Пенджикент, позже на Качрут — Сарвода, на морену послеледникового периода с красивыми озерами Курук Дара и Кули Калон. Этот маршрут дал возможность осмотреть громадные снежные лавины, великолепное озеро и позволил встать лицом к лицу с неприступными вершинами. Далее экспедиция, спустившись с перевала, перешла через реку Пасруд, недалеко от развалин крепости Сарвода, после чего через реку Искандердарья и ее приток Макшеват добралась до сакральной Макшеватской пещеры. Участники этой экспедиции были единственными путешественниками, которые согласились на предложение Барщевского провести ночь в очень тяжелых условиях этой подземной пещеры. По возможности они изучили в ней все, что их интересовало.

На время оторвемся от дневниковых записей Леона Барщевского. Он не пишет о цели и характере проведенной работы, нет и каких-либо других подробностей о том, что конкретно граф Алексей Бобринский и Николай Богоявленский проделали в пещере, и сами путешественники не оставили никаких записей ни тогда, ни после. Попытаемся найти объяснения этому. Прежде всего зададимся вопросом, что же они исследовали в пещере. Мы уже знаем со слов А. П. Федченко, что там увидел А. Л. Кун в 1870 г.

Посетители Макшеватской пещеры

Почти четверть века спустя, в 1894 г., И. Л. Яворский во время своего путешествия по Восточной Бухаре побывал в пещере в сопровождении уже знакомого нам капитана Л. С. Барщевского и дал ее подробное описание³³. Своими устными выступлениями

ми и публикациями Яворский оживил интерес к самой пещере и человеческим останкам в ней. И. Л. Яворский в своих утверждениях опровергал некоторые заявления, сделанные в 1870 г. Куном и бароном Аминовым (о них — немного ниже). Н. Ю. Зограф в своей работе «Черепка из Макшеватских пещер» приводит большие отрывки из описания Яворского, который придавал самому процессу восхождения к пещере большое значение. К тому же, будучи врачом по образованию, Яворский фиксировал даже физическое состояние, как свое, так и своих спутников: «Наконец мы достигли входа в пещеру. Но прежде чем осмотреться, пришлось несколько минут отдыхать, ибо чувствовался страшный упадок сил. Я сосчитал пульс у себя и у моих спутников, он был 140 ударов в минуту, дыхательные движения — до 40 в минуту. Было 9 с половиной часов утра»³⁴.

В разные годы в пещере побывали и другие посетители, но нам интересны те из них, кто был там во времена, близкие к путешествию графа Бобринского и его спутника. У писателя Мстиславского³⁵ в книге «Крыша мира» есть глава под названием «Макшеватская пещера», где рассказ от первого лица ведет тот, кто со своими русскими спутниками и проводниками-таджиками шел к пещере в 1896 г. Приведем этот рассказ в сокращенном виде — только то, что относится к самой пещере. Фрагмент показался нам интересным свидетельством, несмотря на то что написан в беллетризованной форме.

«Подъем начался сейчас же за селением, подъем жестокий, круто загнулась тропа на скат вверх, конца не видно. Заложили проводники посохи под локти, измерили ход, медленно качаются плечи в лад подъему: признак верный — идти далеко и тяжело. Замолчал поручик: подхватило под ложечкой. Часа через полтора сделали привал. Всухую: ни чаю, ни лепешек даже. Нельзя: к святому идем. После привала подымались уже молча: по трещине. Трещина западала все глубже.

Путь уперся в скалу. Шедший передо мною горец остановился, снял обувь и знаком предложил мне сделать то же. Мы, очевидно, подошли к священному месту. Дождавшись, пока я стянул свои ботфорты и чулки, он легким движением поднялся на выступ ска-

лы, преграждавшей нам дорогу, перебросился через ее невысокий гребень и исчез из глаз. Я перепрыгнул следом за ним — и чуть не вскрикнул. Я стоял на узком, покато — градусов сорок — карнизе, от края которого совершенно отвесно уходила вниз гора. Такой же отвес вверх, от верхнего края. Карниз гладкий, словно отполированный. Он тянулся шагов на шестьдесят к черной, причудливо змеившейся трещине. К ней быстрыми упругими шагами, балансируя всем телом, продвигался мой проводник. В первый момент я не мог сдвинуться с места: казалось, легче было бы пройти по канату, чем по этому крутому парапету, срывавшемуся в бездну, на дне которой спичечными головками чернели мачтовые сосны макшеватского бора. Тронусь — сорвусь <...> Но окрик за мной подымавшегося горца толкнул меня вперед. Я ступил: босая нога нащупала упор, должно быть, дождем выбитая ямка. И дальше чуть заметные глазу царапинки и вымоины. Кожа ног доподлинно въедалась в эти зацепы <...>

После косого парапета легким виделся подъем по каменной лестнице. Я полез вверх. На площадке место двоим, не больше. Горец прилег и осторожно втянул свое тело в расщелину, шедшую наклоном вверх — казалось, внутрь горы. Я пополз за ним. И на деле уже через несколько шагов расщелина закрылась за нами; царапая колени о выступы каменного хода, в совершенной темноте мы протаскились сажени четыре, быть может, больше: напряжение было слишком велико. Наконец я скорее почувствовал, чем увидел, что горец встает на ноги. Поднял руку — свода над головою нет. Я приподнялся и чиркнул спичку. Мы были в пещере. Проводник торопливо достал из-за пазухи тоненькую восковую — совсем как в наших церквах — свечу и затеплил ее о мою догоравшую спичку. Красноватые дрожащие блики легли на темные порфиновые стены, прорезанные по самой середине свода ослепительно-белой жилой мрамора. В углу, полузасыпанная пометом, желтела грудa черепов.

Сзади послышалось тяжелое прерывистое дыхание. Я вспомнил о своих спутниках. Они подтягивались один за другим. Никто не сказал ни слова. Мы даже не посмотрели друг на друга. Кто-то из горцев размотал тряпицу: свечи св. Исхаку — по тениге свечка.

Мы купили по одной, доктор, поколебавшись, взял две. Продавец отобрал у нас купленные свечи, и, опустившись на колени, прополз под аркою, отделявшей нас от второй пещеры. Следом за ним, низко пригнувшись, прошли и мы.

Вторая пещера была обширнее. И здесь верхний свод пересекался беломраморной жилой и пол засыпан был сухим пометом голубей, самих птиц не было видно. Горцы столпились у восточной стены, у бугра, накрытого ветхой рваной серою тканью. Покров сняли: мы увидели темное туловище, запрокинутую назад голову. Тело по пояс в скале, левая рука висит вдоль ребер плетью, как переломленная, правой, круто согнутой в локте, Исхак упирался в скалу. Кисть истлела: четко белели на темном порфире фаланги пальцев.

Горцы полукругом присели на пятки — к молитве, свечи поставили рядом вокруг коричневой, обвисшей лоскутами тленной кожи спины святого, череп у Исхака длинноголовый, очевидно, из древних насельников. Волоса светло-русые: пучки их сохранились на исчерна-темном темени. Тот, что вел меня, забормотал торжественно незнакомую мне молитву. Он обрывал ее через размеренные промежутки, и горцы хором тихими взволнованными голосами повторяли последние слова законченной молитвенной строфы:

— Милостив бог, многомилостив...

Полумрак пещеры, оскал зубов сквозь прорванную кожу щек многолетней мертвой головы, зыбкое мерцание свечей, зауспокойные голоса молящихся странной жутью застилали пещеру <...> Неожиданно поручик перекрестился».

Этот сокращенный отрывок из прозы Мстиславского³⁶ кажется достаточно достоверным и в том, что касается труднодоступности пещеры, и в описании поведения проводников-таджиков. Отрывок частично подтверждает и то, о чем писал Федченко со слов Куна в 1870 г. Мстиславский (Масловский) в 1896–1899 гг., будучи студентом Петербургского университета, совершил четыре поездки в Среднюю Азию, изучал местные языки, посетил восточную часть Бухарского эмирата и предгорья Памира³⁷. Он участвовал в антропологической экспедиции в Восточной Буха-

ре, его путь пролегал от Самарканда до Анзобского перевала, видимо, тогда-то он и побывал в пещере³⁸.

С конца XIX столетия многие исследователи различных профессий по разным мотивам интересовались Макшеватской пещерой. Нам известны те из них, кто написал и опубликовал впечатления о своем посещении подземелья. Среди них И. А. Бржезицкий, И. Кастанье, Н. Н. Корженевский, Н. Бетгер, М. А. Хашимов³⁹. Последним в этом списке оказался современный таджикский прозаик Фирдаус Шукуров⁴⁰.

В сентябре 1990 г. в Макшевате работала семидневная экспедиция краеведов из Ферганы, чтобы «увидеть святыню, собрать сведения о ее происхождении, связанные с ней легенды и поверья». О проделанной работе опубликована статья В. Л. Огудина⁴¹. Краеведы выяснили, что Макшеват посещает множество паломников, 50–60 человек в день⁴², из Таджикистана, Ферганской долины и Южного Казахстана. Извлечем информацию о пещере и прохода к ней из этой статьи (в сокращенном виде): «Серпантины приводят к источнику Пандж Чашма (2700 м над у. м.) Здесь из трещины в скале вытекает струйка воды. Считается, что святой Ходжа Исхак проткнул скалу пальцами, желая добыть из нее воду для своих спутников.

Несколько выше этого места тропа становится пологой и достигает неглубокой ложины (2850 м над у. м.). Под арчой устроена чиллахона (помещение для сорокадневных уединений) <...> Тропа из чиллахона к пещере вначале идет по осыпям и несложным скалам. Затем паломника ожидает наиболее опасная часть пути. На протяжении семидесяти метров тропа идет по выступу шириной 0,5–1,5 м вдоль отвесной скалы — обрыв глубиной 200–250 м. Далее идет вверх вертикальная стенка с множеством естественных углублений, служащих ступенями при подъеме. Над ней нависает камень, за которым начинается расщелина, ее края в глубине образуют вход в пещеру. К нему надо подняться по небольшим каменным уступам. Вход в пещеру (3110 м над у. м.)⁴³ обращен на запад. Общая длина пещеры около 100 м, средняя ширина 3–5 м, высота 8–12 м. Пещера заканчивается двумя большими залами. Ощущается поток холодного воздуха, идущий

из пещеры. Мумифицированные останки человека, почитаемые как тело святого Ходжи Исхака Вали, примерно в пяти метрах от входа, возле стены, несколько в стороне от естественного окна в кровле. Перед мумией небольшая ровная площадка, от которой начинается спуск на две стороны — вглубь пещеры и к выходу. Мумия находится в вертикальном положении. Она по пояс вкопана в землистые отложения. Тело окружено полукольцом камней. Правая сторона и лицо мумии обращены к выходу, они сильно испорчены временем, видны кости скелета. На спине и затылке сохранилась кожа, видны короткие рыжие волосы. Правая рука согнута в локте и практически отделена от плеча. Тело обращено на юг, голова повернута на запад-юго-запад <...> Приписываемое мумии древнее происхождение (1200–1400 лет) отражает лишь желание местного населения отнести ее ко времени становления ислама в Кухистане⁴⁴. По впечатлениям автора, в народе сложились устойчивые представления о силе святого».

Два приведенных отрывка по содержанию не противоречат друг другу, за исключением расположения мумии. В статье Огудина истлевшая фигурка находится в пяти метрах от входа, то есть в одном открытом пространстве с входом, у Мстиславского мумия расположена во второй пещере. Примерно так же описывает расположение мумии Яворский, побывавший в пещере в 1894 г., за два года до Мстиславского. В поисках объяснения этому приведем слова Яворского: «Низкая, сложенная из обломков скалистой стены пещеры полукруглая ограда отделяет эти стены от остального пространства пещеры».

Вспомним описание Мстиславского: проводник «опустившись на колени, прополз под аркою, отделявшей нас от второй пещеры. Следом за ним, низко пригнувшись, прошли и мы. Вторая пещера была обширнее. Горцы столпились у восточной стены, у бугра, накрытого ветхой рваной серою тканью. Покров сняли: мы увидели темное туловище, запрокинутую назад голову».

Это означает, что местные жители после посещения Яворского в 1894 г. и графа Бобринского с Богоявленским в 1895 г. достроили стену, оградил истлевшую фигуру полукруглой стеной, а низко посаженная арка послужила входом. Она же низким

своим расположением заставляла любого входящего пригнуться, а значит, находиться в низком поклоне при входе по отношению к фигуре святого, и чужой, не проявляющий уважения к святыне, невольно пригнется перед мумией. Для тех же, кто считал пещеру святым местом, было важно, чтобы посетитель, особенно паломник, после входа в пещеру сразу не наткнулся на фигуру Ходжи Исхака. Паломнику надо дать время отдышаться, успокоиться, подготовиться к встрече с объектом поклонения, собраться с мыслями и гармонизировать их с эмоциями, начать подготовительные молитвы и только потом пройти в загороженное место, где расположена мумифицированная фигура. Здесь паломник должен поставить свечу или горящий факел перед собой, произнести мысленно в форме молитвы свою просьбу, обращаясь к фигуре. Позже, в советское время, ограду снесли или она сама разрушилась, паломников стало много, начал расцветать бизнес вокруг пещеры и несчастной фигуры, стало не до традиций и связанных с ними условностей: надо было поднять пропускную способность самой пещеры, расширить ее. Особое мистическое состояние, таинственно-возвышенные чувства, которые должны рождаться у паломника при встрече с объектом поклонения, уже никем не учитывались, а некоторое время спустя о них и вовсе забыли. Паломничество становилось «галочным мероприятием».

Граф Бобринской и его спутники в Макшеватской пещере

Однако вернемся к скупой информации из дневниковых записей 1895 г. капитана Барщевского: «Добрались до сакральной Макшеватской пещеры. Участники этой экспедиции были единственными путешественниками, которые согласились провести ночлег в очень тяжелых условиях в той подземной пещере. По возможности они изучили в ней все что их интересовало».

Безусловно, граф Бобринской и его спутники добрались до пещеры с еще большими трудностями, чем любые другие посетители. Ведь за словами Барщевского «молодые ученые в первый раз отправились в горы» кроется мысль, что им было очень трудно. Автору этих строк пришлось вести по горам новичков, впервые ступивших на горную тропу. Самый простой подъем, не

над пропастью, а по нормальной тропе вверх, требует от новичка невероятных усилий, преодоления собственного бессилия, мобилизации воли. К тому же пещера находится на высоте более трех тысяч метров над уровнем моря в условиях разреженного воздуха, где каждый шаг дается с великим трудом: грудь словно в стальных тисках, ноги обложены свинцом, шага не сделаешь...

Яворский и его спутники провели в пещере, судя по записям, 1 час 45 минут. По его словам, за первой пещерой расположена вторая, лежащая глубже, между собой они связаны узким проходом. А за ними — третья пещера, «которая очень обширна и дно которой ниже, чем у предыдущих, на несколько саженей»⁴⁵. Яворский признается, что из-за отсутствия необходимого снаряжения он не смог спуститься и обследовать крайнюю пещеру.

Наши исследователи в отличие от обычных посетителей работали там несколько часов, обследовали пещеру всесторонне, как пишет Зограф, им удалось посетить все четыре пещеры, объектом их пристального внимания было наличие других человеческих останков. Барщевский обнаружил, что год назад черепа и кости лежали прямо на дне пещеры, а теперь «оказались спрятанными в такие скрытые места, что для разыскания их приходилось отваливать камни и проникать в разные трещины и углубления». После посещения Яворского паломники или местные жители предали человеческие останки в пещере земле, проще говоря, «спрятали» — захоронили их, однако в нижних пещерах наши исследователи обнаружили прежнюю картину. Они «не видели знаков уважения перед теми черепами, которые находились» там. Здесь и были отобраны черепа и кости для последующего исследования в Москве. При этом Барщевский успокоил проводников, что это останки «слуг» Ходжи Исхака, и таджики не «особенно протестовали против похищения этих черепов». После произведенных Богоявленским пробных раскопок «под останками трупа обнаружили полуистлевшие позвонки и части тазовых костей». По его мнению, они разрушились от таяния льда и снега, попадающих в пещеру, от увлажненности ее дна.

Сам характер работы подсказывает нам, что Богоявленский был ведущим в «макшеватском деле». Вероятно, он же был эн-

тузиастом в продвижения самой идеи посещения и исследования пещеры. Статья Яворского об этой пещере воодушевила его, появилась интрига для возможного научного открытия: обнаружения там останков воинов, согдийцев и греков. Богдавленский был талантливый зоологом, а в широком плане — натуралистом, профессионально подготовленным к подобной работе, так как был ассистентом Н. Ю. Зографа⁴⁶, достаточно опытного антрополога.

Эта работа требовала времени, ее не хотели прерывать, день клонился к вечеру, надо было ждать следующего дня. Если бы прервались рано, то для продолжения работы на другой день пришлось бы снова идти в пещеру, а судя по описанию подъема, спуск был еще тяжелее и опаснее, особенно в вечерних сумерках. Яворский подтверждает это: «В 11 ч. 15 м. утра мы начали спускаться из пещеры. Спуск был еще труднее, чем подъем. Никогда не забуду того чувства беспомощности, когда, висая на чалме, я тщетно старался найти для ног какую-либо опору, а руки мои скользили по гладкой поверхности скалы».

Граф Бобринской и его спутник остались ночевать в пещере, чем немало удивили много повидавшего Барщевского. По его свидетельству, они были «единственными путешественниками, которые согласились провести ночлег в подземной пещере», а на деле остались на ночь в «братской могиле».

Профессор Бломберггова прислала мне также копию единственной сделанной в Макшеватской пещере в 1895 г. фотографии, которую она нашла в архиве Барщевского в Польше. Судя по ее письму, двое, изображенные на ней, — это Бобринской и Барщевский. Один из них, безусловно, Барщевский, но второй не имеет никакого сходства ни с Бобринским, ни с Богдавленским. Видимо, снимок сделан не в 1895 г., а годом раньше, и рядом с капитаном на снимке И. Л. Яворский. В 1894 г. во время посещения пещеры фотоаппарат имелся, об этом пишет сам Яворский. Но для того, чтобы убедиться, что на фотографии рядом с Барщевским именно Яворский, необходимо найти его фотографию. Пока поиски не увенчались успехом.

Фотографии, снятые самими путешественниками в 1895 г., в архиве Института этнологии и антропологии не обнаружены.

Скорее всего, их и не было, хотя вызывает сомнение, что у капитана Барщевского не было с собой фотоаппаратуры и что съемки в этой поездке не производились вообще. Возможно, снимки были, но потеряны — не сохранились в Польше в его коллекции. Возможно, Богоявленский в 1895 г. на ходу получил у Барщевского первые уроки по фотографии, и в следующей поездке Бобринской снарядил его полным набором фотоаппаратуры и даже походной лабораторией по обработке стеклянных негативов.

Обращаясь к разным источникам, мы достаточно близко познакомились с Макшеватской пещерой. Попробуем подвести первые итоги путешествия наших героев в это загадочное высокогорное подземелье.

Макшеватская пещера

Из сравнения разных описаний пещеры становится ясно, что если во время посещения Бобринского и Богоявленского она состояла из четырех отсеков, или залов, то в наши дни «пещера заканчивается двумя небольшими залами». Налицо внутренние изменения в конфигурации самой пещеры, причиной которых могут быть как природные явления, так и рукотворные действия.

Кун, а вслед за ним барон Аминов утверждали, что никакого святого там нет: будто некий человек (горец, пастух) провалился через расщелину в пещеру и там погиб, а кто-то, увидев труп, перепугался, стал рассказывать ужасы и небылицы в кишлаке, и на этом фоне родились легенды о святом. Яворский им отвечает, что вход в пещеру расположен снизу, что «единственное отверстие выше пола пещеры <...> через него нельзя провалиться в пещеру, ибо наружная сторона отверстия находится в отвесной скале, составляющей переднюю сторону всей горы, в которой расположена пещера». Слова Яворского подтверждают другие путешественники, описывая подходы к пещере. У Огудина сказано: «Над ней нависает камень, за которым начинается расщелина, ее края в глубине образуют вход в пещеру». У Мстиславского: «Горец прилег и осторожно втянул свое тело в расщелину, шедшую наклонном вверх, казалось, внутрь горы. Я пополз за ним».

Яворский завершает свою аргументацию тем, что через отверстие не проходят солнечные лучи, «равно не может сюда попасть и лошадь, так что нельзя не удивляться словам Куна». Последние слова Яворского относятся к Куну, который доставил Федченко из пещеры человеческие кости и обломок лошадиной челюсти.

Если люди и животные не могли провалиться в пещеру по несчастию, случайно, то возникает вопрос: как же попали туда останки людей? Зограф пишет, что граф Бобринской и Богоявленский не высказали определенного мнения о том, как могли попасть в пещеры черепа. Сам он предполагает ситуацию, когда местные жители или паломники оказались зимой в пещере при непогоде, холоде, произошло обледенение спуска, и они погибли. Очевидно, что зимой люди, если только они не альпинисты, не смогут подняться до входа в пещеру. Далее он высказывает другое предположение: в пещеру «по соседству с Ходжа Исхаком могли быть намеренно внесены трупы лиц, почему-либо дорогих селению или уважаемых его населением». Однако вряд ли в обозримом прошлом в пещеру могли доставлять тела умерших: это было связано с огромными трудностями, а порой и с риском. В пещере, судя по описаниям, нет следов традиционного захоронения. Зачем же было доставлять сюда тело и не предавать его земле, что в корне противоречит общепринятым исламским обычаям?!

Зограф и Богоявленский считают, что «эти черепа и сам труп Ходжи Исхака сравнительно недавнего происхождения. Некоторые из черепов чрезвычайно близки к черепам современных обитателей Туркестанского края, особенно таджиков, что больше заставляет сомневаться в их глубокой древности». Трудно согласиться с последней частью их рассуждения и приведенной аргументацией о недавнем происхождении черепов. Вполне возможно, что человеческие останки в пещере относятся к недавнему прошлому, но их близость к антропологическим чертам таджиков не может служить доказательством того, к какому временно-му периоду они принадлежат. Местные жители в верховьях реки Зарафшан в условиях относительной изолированности могли сохранять достаточно долго свою неизменность по основным антропологическим признакам. Они, как пишет Яворский, «хорошо

сохранили арийский тип», и только у некоторых видны «примеси монгольской крови»⁴⁷. Таджики — автохтонное население этой местности, конечно, происходили смешения с другими народами, в том числе с монголоидами, и все же как Яворский, так и последующие исследователи едины в том, что в высокогорных труднодоступных ущельях таджики в большей степени сохранили свой индоиранский антропологический тип. В Ягнобе бытует восточно-иранский язык, близкий согдийскому.

Однако из рассуждения Зографа вытекает другой вывод: он, а вслед за ним и Богоявленский, возможно, искали следы не далекого или недавнего прошлого автохтонного населения, а греков и македонцев. Зограф на первой странице своего труда пишет о близости Макшеватской пещеры к реке Искандердарья и озеру Искандеркуль, названных в честь Александра Македонского, о котором сохранились легенды среди местного населения. Далее он приводит слова Яворского о том, что в этих местах некоторые жители называют себя «македони», то есть «потомки македонян». По сути, аргументы Зографа и Богоявленского не связаны с древностью или молодостью самой мумии. Им хотелось найти прямую связь греков-македонцев с мумией и черепами или косвенную — через согдийцев, воевавших с ними.

Зограф и Богоявленский не смирились с тем, что в 1895 г. не удалось найти явных следов греческих войск. Три года спустя, в мае 1898 г., Богоявленский в составе второй экспедиции графа Бобринского прошел снова по ущельям и долинам реки Зарафшан и в публикации 1901 г. сообщал: «Жители пройденного пути называют себя таджиками. По литературным данным (д-ра Яворского) в этом месте, как и в долинах рек Заравшана, Фана и т. д., сохранилась масса легенд об Александре Македонском, чему свидетельствует и название озера Искандеркуль (в переводе означает “Александрово озеро”), и даже есть указание (д-ра Яворского) на то, что местные жители называют себя Македони, признавая себя остатками полчищ, пришедших с Александром Македонским»⁴⁸.

Как оказалось, участники экспедиций 1898 г. приложили много усилий, чтобы разыскать в этих горных долинах потомков легендарного полководца. Богоявленский в своей статье признается:

«Как мы ни старались, но нам не удалось нигде слышать имени Македони, да и само слово это неизвестно. Коренное название всех жителей — таджики»⁴⁹.

Из истории известно, что второй селевкидский правитель Антиох I Сотер был рожден от брака Селевка (одного из главных наследников Александра) с согдианской принцессой Апамой. Согд и Бактрия в течение 62 лет входили в состав греческого Селевкидского государства, наследником которого на этой территории в 250 г. до н. э. стало Греко-бактрийское царство⁵⁰, оно просуществовало еще 125 лет. С исторической точки зрения это достаточно короткий срок. Греко-бактрийское царство было сметено мощным вторжением тохаров и саков, восточно-иранских кочевых племен, родственных согдийцам и бактрийцам. К тому же войны Александра ко времени завоевания Согда в этническом плане были разнородными и разноликими: войска в значительной степени были сформированы в завоеванных странах. Высока вероятность, что какие-то остатки греческих войск и осели в Средней Азии, в том числе в Согде, но они были ассимилированы местным населением еще до наступления новой эры.

Из всех, кто побывал в Макшеватской пещере в конце XIX в., наиболее подготовленным к исследованиям исторического и этнографического характера был, безусловно, А. Л. Кун. Он прошел школу знаменитого Мирзы Александра Казым-Бека⁵¹, первого декана факультета восточных языков Петербургского университета, владел арабским, персидским, турецким языками, учился у известного востоковеда, историка В. В. Григорьева⁵², который перед его отъездом в Среднюю Азию просил его снабдить Петербургский университет первичными материалами (документы, рукописи, археологические и этнографические находки и т. д.), чтобы столичные востоковеды могли изучать Среднюю Азию⁵³.

В 1870 г. А. Л. Кун первым обосновал родство ягнобцев с согдийцами⁵⁴. Он собрал обширную коллекцию восточных рукописей. Созданный им «Туркестанский альбом» считается уникальным творением. Одним словом, Александр Людвигович за свою короткую жизнь проявил себя как деятельный и талантливый ученый.

Вернемся к тому, что записал с его слов Федченко: «Грот не обширен и составляет не более как узкую расщелину, дно ее покрыто землей <...> очевидно, навалившейся сверху через существующее отверстие. Через него же провалился, вероятно, и человек, тело которого до половины находится в земле, а до пояса обнажено». Похоже, А. Л. Кун, уставший от подъема, бегло осмотрел загороженное пещерное помещение и быстро покинул «грот», захватив с собой человеческие останки и обломок лошадиной челюсти.

Однако, скорее всего, дело было совсем по-другому: Кун, фактически уговорив Федченко не ходить в пещеру, хотел своей однозначной оценкой отвлечь новых незваных гостей⁵⁵. Его активная плодотворная деятельность до и после посещения Макшевата указывает на то, что его весьма «скоропалительная» оценка умышленна и продиктована определенными обстоятельствами. Напомним, в Макшеват А. Л. Кун прибыл в составе крупного вооруженного отряда генерала Абрамова⁵⁶. Кун и его исследовательская группа были частью военной экспедиции, состоявшей из 250 казаков, 100 пехотинцев, с артиллерийскими горными орудиями. Обстановка была достаточно сложная: 25 июня, неделю спустя после посещения Куном пещеры, произошло столкновение с серьезными людскими потерями с обеих сторон⁵⁷. Мне думается, Куну не хотелось, чтобы русские военные посетили пещеру и вызвали недовольство местного населения. Востоковед был окружен военными, и, учитывая то, что жители Макшевата впервые увидели русских да еще вооруженных, можно отметить, что атмосфера для изучения святого места была для него не самая благоприятная.

Александр Людвигович показал себя человеком творческим, способным на неординарные действия. К примеру, он привлек к работе своей группы таджика Абдурахмона Мустаджира⁵⁸, которому поручил вести дневник. Ученый снабдил своего помощника определенным руководством на таджикском языке и научил методике ведения ежедневных записей. Каждый день Кун проверял и дополнял дневник помощника. Одним из первых на важность этого документа обратил внимание А. Л. Хромов⁵⁹. А вот другой

пример. А. Л. Кун в Ягнобе встретил местных жителей, говоривших на особом языке, и добился разрешения генерала Абрамова увезти троих из них с собой в Самарканд⁶⁰. Там лингвист, ближе познакомившись с ними и с их языком, первый определил их прямую связь с согдийцами.

В пещере А. Л. Кун был со своим помощником Абдурахмоном Мустаджиром, который очень кратко описал то, что видел: «Дошли мы до села Махшеват, гору над ним называют Джонвархона. В этой горе пещера, внутри которой святой Ходжа Исхаки Вали. В древние времена он воевал с кафирами, получил стрелу в грудь, будучи раненый, перебрался в пещеру, где повернулся в сторону киблы [Мекки] и стоя расстался с жизнью, стал шахидом. Тело святого ниже пояса погребено голубями [голубиным пометом], а выше пояса облик святого не изменился, кожа да кости обсушились, но и поныне узнаваем лик его»⁶¹.

Написанное противоречит тому, что Кун говорил Федченко, а ведь Александр Людвигович проверял, дополнял и, если надо, исправлял написанное помощником. В этом случае он не считал нужным исправить то, как увидел и воспринял пещеру Мулло Абдурахмон Мустаджир. К тому же нужно принять во внимание, что Кун был очень занят, руководил научной группой, которая, выражаясь современным языком, была комплексной научной экспедицией⁶². Кроме того, он оказался в тисках военной операции и военного командования. В это время ученому-востоковеду явно было не до пещеры, но он не мог допустить возможного бестактного действия по отношению к святыне таджиков-крестьян села Макшеват. Кун не внес изменения в дневник и позже, когда написал предисловие к нему.

Яворский, врач по профессии, не имел классического востоковедческого образования Куна, его разнопланового опыта востоковеда, однако он много общался со знатью — афганской, таджикской, узбекской. В отличие от барона Аминова, профессора Зографа и Богоявленского у него был практический опыт⁶³ близкого знакомства с местной культурой, обычаями и традициями в Бухаре и Кабуле. И он имел одно существенное преимущество перед Куном: времени у него было достаточно, кроме пещеры

других забот у него не было. Он осмотрелся и попытался дать объяснения тому, что увидел в пещере: «Я заметил воткнутыми небольшие факелы и остатки сальных свечей. Из расспросов оказалось, что это приношения останкам описываемого святого <...> со стороны приходящих на поклонение ему мусульманских паломников. Каждый из них старается поставить перед святым или зажженную сальную свечу, или же факел, состоящий из прута или лучины, обвитых насаленною хлопчатой бумагой».

Далее Яворский называет это действие чисто арийским обычаем чествования святыни, однако не расшифровывает, в чем оно конкретно заключается, а только приводит в качестве аргумента, как доказательство древнего происхождения самой мумии. Безусловно, приведенный обряд имеет древние восточно-иранские корни, однако не может служить доказательством древности мумии. В то же время Яворский искал святость в феномене Ходжи Исхака как мусульманского святого, потому через обряд связал его с далеким *исламским* прошлым местных жителей и их предков.

Попробуем рассмотреть пещеру и находящиеся там человеческие останки с точки зрения исламских традиций и доисламской культуры таджиков. Однако сначала приглядимся к самой мумифицированной фигуре, которая находится в своем труднодоступном подземелье по меньшей мере уже несколько столетий.

По мусульманским канонам и традициям всех ветвей ислама, останки должны были похоронить в тот же день, как только обнаружили мумию. Тело, лишенное души, должно было непременно предано земле. Огудин в своей статье проливает свет на историю обнаружения мумии: «По рассказам, мумия была обнаружена в начале прошлого (XIX) века. Житель Макшевата Мулло Курбон охотился в верховьях ущелья и подранил козла, но тот убежал по скале и вдруг неожиданно исчез. Последовав за ним, охотник сделал поразительную находку. Ко времени русской колонизации края нетленное тело успело обрасти мусульманскими легендами»⁶⁴. Выглядит логично и достоверно, легенды также приводятся. Однако далее автор предполагает: «Вероятно, пещера служила местом поклонения задолго до того, как в ней появи-

лась мумия»⁶⁵. В дальнейшем она была каким-то образом забыта, но со временем ее «открыли» вновь. Жаль, что этот тезис не разработан в статье.

Возникает, впрочем, вопрос: когда охотник Мулло Курбон обнаружил мумию, то почему сразу же не похоронили бездушное истлевшее тело? Если бы местные жители восприняли его как мусульманского святого, то его останки вынесли бы из пещеры и похоронили бы на какой-нибудь открытой возвышенности, построили бы над могилой *мазар*, а рядом мечеть, а еще позже медресе. Или похоронили бы в самой пещере, и тут над захоронением возник бы *мазар* — надгробие, благоустроили бы пещеру внутри. Многие проявили бы усердие в захоронении святого, ибо сделать благое дело — значит получить от Всевышнего *баракат* (благословение).

Но местные жители останки не похоронили. Почему? Единственный ответ: боялись! Ими руководила сила другой, более древней традиции, сохранившей свое влияние до конца XIX в. В этом случае рассказ об обнаружении мумии Мулло Курбоном трудно принять как реальную историю. Эта версия в целом весьма сомнительна из-за утверждения, будто только в начале XIX в. обнаружили такую большую пещеру. Я родился на Памире и провел там свое детство. Мы, дети, знали в окружавших нас горах каждую впадину, каждое укромное местечко в загромождениях скал и камней, знали, где могут оказаться отбившиеся от стада козлята. Вероятнее всего, легенду придумали для русского военного отряда, который появился в этом изолированном заповедном месте в июне 1870 г.

В рассказе Фирдавса Шукурова «Зов предка» герой расспрашивает жителей кишлака Макшеват о святом. Один из них «высказал предположение, что Ходжа Исхок находится в пещере» еще с доисламских времен. Сидящие там мужчины «молча покачивали головами» — соглашались с ним. А если соглашались, значит, знали нечто больше, но молчали, не хотели случайно проговориться. Герой рассказа удивляется словам старика, жителя кишлака, что он «в пещере не был и не знает никого из кишлачных людей, который бы решился на это». И в первом, и во втором

случае жители кишлака Макшеват беседуют со своими гостями, молодыми таджиками, на родном языке, при этом один из них имеет родственные связи со стариком. Мы здесь наблюдаем степень доверия другого уровня, чем встреча перепуганных местных жителей с военным отрядом генерала Абрамова в 1870 г. или даже с группой краеведов из Ферганы в 1990 г.

Фраза, сказанная старым жителем кишлака о том, что он и его односельчане никогда не посещали пещеру, выглядит правдоподобной. Старик отговаривал, просил молодых горожан не ходить в пещеру, думаю, делал он это искренне. Но в этом-то загвоздка. Обычно местные люди повсеместно в Таджикистане радуются, если гости или путники проявляют уважение к какой-либо местной святыне. Сами советуют: «сходите к *мазару*», или «попейте родниковой воды из святого источника», или «прикоснитесь к почитаемому дереву». «*Кори савоб, барака мегиред, ба муроду максадатон мерасед*» («Благое дело, благословение получите, ваши желания исполнятся»), — говорят они при этом. А тут пожилой человек почти умоляет их не ходить в святое место и тем самым подкрепляет нашу догадку, что они знают нечто, о чем не говорят никому. Старик не сказал больше того, что мог сказать, ибо не мог преступить табу.

В 1974 г. ленинградский этнограф Рахмат Рахимов пытался собрать сведения у себя на родине, в Зарафшанской долине, об отношении к умирающему человеку жителей в верховьях реки Шинг⁶⁶. До него дошли рассказы, что в этих местах умирающего человека переносили из жилого помещения в другое, нежилое, когда становилось очевидным, что смерть неминуема. Обреченный умирал в одиночестве. Для подтверждения дошедших до ученого сведений он отправился в кишлак Рогич, при этом он располагал очень ограниченным временем. В кишлаке Рахимов ничего не узнал, его практически заперли в помещении, а утром ему надо было возвращаться. Водитель на обратном пути в конечном итоге признался, что знал, зачем вез гостя в свой кишлак: «Да, Вас интересует, как мы изолируем умирающего от окружающих. У нас не одобряется, когда безнадежно больной умирает в жилом помещении». — «Почему?», — спросил Рахимов. Водитель от-

ветил, что не знает причину: «Обычай такой...». Далее Орзикул (так звали водителя) разговорился и рассказал на примере этого обряда много интересного из сохранившегося в кишлаке Рогич древнейшего пласта духовных воззрений восточных иранцев. Основная причина обряда — это сохранение огня, ангела хранителя дома: надо уберечь его от демонической скверны — черноты (*сиёхи*), идущей от смерти. В данном контексте, *сиёхи* — это не тьма, обусловленная отсутствием источника света. *Сиёхи* (*терзехт* на шугнанском языке) — это мощная субстанция, словно нейтронная бомба, не имеющая звука, цвета, запаха, однако способная разрушить все в доме усопшего. Р. Р. Рахимов в своей замечательной книге очень точно обозначил эту субстанцию демонической силой⁶⁷. В пограничной временной зоне от жизни к смерти никто и ничто не может противостоять демону смерти, он всемогущ. Важно не раздражать его, проявить покорность, не показываться ему, не высветляться ни светом, ни огнем. Его *сиёхи* должен делать свое черное дело во тьме, без света, огня и тепла. В этих условиях в течение трех дней и ночей он потеряет свою силу, после чего специальная церемония с жертвоприношением создаст условия для возвращения огня в дом, и это будет началом очистительного процесса снятия черноты — *сиёхи*.

Опыт Р. Р. Рахимова подсказывает нам предположение, что в Макшевате в середине XIX в. сохранился тот же обычай, что и в верховьях реки Шинг. Возможно, пещера служила «помещением для умирающих»⁶⁸.

Абдурахмон Мустаджир со слов крестьян, жителей Макшевата, записал название пещеры над кишлаком — Джонвархона, в прямом переводе на русский язык — «обиталище животных». *Джон(о)вархона* можно перевести с таджикского и так: «место, куда приносят жизнь / душу». И в том и другом случае это название пещеры, а не горы, в которой она расположена. Можно предположить, что туда, в труднодоступное горное подземелье, приносили умирающих больных, где они расставались с жизнью. Тогда становится понятным, почему жители кишлака скрывают это. Если так, то фигура мумии может быть в том числе и останками воина, который защищал родину: он мог быть смертельно

ранен, и ему суждено было умереть, по обычаю, в пещере, в одиночестве или в обществе таких же обреченно умирающих, как он. Для жителей он — *арво* (дух предка, возможно, пращура для большинства жителей кишлака).

Культ предков у восточных иранцев — один из фундаментальных пластов их верований на протяжении многих тысячелетий. На память приходит таджикская поговорка «*судо зада бош, арво зада мабош*», согласно которой предпочтительно быть проклятым Богом, но не духами предков. И у меня на родине, в Шугнани, духами предков клялись в последнюю очередь, равно как очень редко к кому обращались с просьбой во имя духа предков (*ба номи арвогон*). Это был тот этический бастион, к которому прибегали в последнюю очередь и в случае самой крайней необходимости. Когда подобное происходило, то это было чрезвычайным событием, его помнили как в роду, так и в селении, передавали как легенду из поколения в поколения. Даже в середине XX в. этот этический бастион — культ *арво* с более чем четырехтысячелетней историей — существовал в реальной жизни, и я в детстве неоднократно слушал эпизоды из истории моих предков.

Независимо от мумии святого Исхака и от всего нами сказанного место над кишлаком Макшеват само по себе с точки зрения доисламских верований можно считать в высшей степени благоприятным для поклонения. Здесь мы видим источник на высоте 2700 метров над уровнем моря, здесь же стоит арча (можжевелик) и расположена большая труднодоступная пещера необычной внутренней конфигурации. Каждое из трех названных чудес само по себе могло стать объектом поклонения. Источник родниковой воды, вытекающей из трещины в скале, да еще на такой высоте, просто обречен быть местом поклонения. Он назван Пандж Чашма (Пять источников). Видимо, вода изначально струилась из пяти трещин, или ее озаменовали независимо от количества струек сакральной цифрой пять. Арча как дерево сама сакральна, и древесина ее использовалась в обрядах: считалось, что ее запах отгонял злых духов и был благоприятен для ангелов-хранителей дома. На Памире в кишлаке Вазнавд Рушанского района над селением на склоне горы росла арча, которая почиталась как *остон*,

святое место. Комсомольцы-атеисты срезали дерево в конце 1930-х годов. Давлатмамадов Назарамон⁶⁹, житель этого села, пастух и замечательный танцор, горевал по этому поводу всю жизнь и никак не находил ему объяснения: будучи десятилетним мальчиком, он был свидетелем этого варварства. В начале 1990-х годов он делился со мной своими переживаниями: «*Маи кишлок ик там ху фарихтае бенист*» («Наш кишлак потерял тогда своего ангела»), — говорил он мне при нашей последней встрече.

Еще сто лет назад таджики, как и их предки, почитали природу и считали себя ее частью, берегли ее, поклонялись и приносили ей жертвы.

Выше мы говорили, что макшеватская пещера не похожа на рукотворный *мазар*, в котором тело предается земле по канонам ислама, а после над могилой возводится строение. Однако посетители-паломники воспринимают ее именно как *мазар* со святым телом, при этом ярко выражены элементы доисламских верований. Вот одна деталь, связанная с почитанием природы: паломники, оказавшись в пещере, оставляют камешки в углублениях, щелях и на полочках ее стен, принимаемых за следы рук и ног святого⁷⁰. Эти подношения сопровождаются молитвами и просьбами. Здесь, на наш взгляд, камешки воспринимаются как одухотворенные предметы, способные передать информацию (мольбу, просьбу) от одной субстанции к другой, в данном случае — от паломника к святому.

Или если от камней перейти к огню: упомянутый Яворским обряд с зажженными факелами и свечами, которые приходящие ставили перед фигурой святого, имеет еще более древнее происхождение. Информанты Яворского интерпретировали зажженные факелы и свечи как «приношения останкам <...> святого», в то время как по доисламским восточно-иранским традициям священный всеочищающий огонь играл роль *оберега* при соприкосновении всего живого со всем тем, что было связано с мертвым. Огонь между посетителем и мумифицированной фигурой создавал пограничную защитную зону.

Я привел эти примеры не потому, что претендую на разгадку тайны Макшеватской пещеры, которая по сей день по-настоящему

не исследована и не разработана представителями смежных наук. Древние обряды и традиции, вырванные из контекста своего времени, из системы верований, а порой и из своей культуры, в виде осколков существуют в наши дни. Они требуют весьма деликатного отношения, всестороннего изучения и сохранения, ибо через них мы восстанавливаем недостающие звенья в общечеловеческой культуре. Они — мостики познания между нашим временем и далеким прошлым.

Однако мы далеко ушли от нашей основной темы.

Граф Бобринской и Макшеватская пещера

Граф Бобринской и Богоявленский не написали ни одной строки о своем трудном восхождении к Макшеватской пещере и о своем в не меньшей степени нелегком труде в самом «подземелье». Их общий труд был «суммирован» в публикации профессора Зографа, однако если иногда Зограф ссылается на Богоявленского, то ссылок на графа нет. Ни в одной из своих работ граф Бобринской не упоминает Макшеватскую пещеру, даже в тех отрывках, где он пишет о *мазарах*, пещерах, о святых местах и связанных с ними суевериях. Во всех других главах его книги «Горцы верховьев Пянджа» много упоминаний о Зарафшанской долине, ссылок на нее, автор приводит сравнения с ней, но даже не упоминает о Макшевате. Создается впечатление, что эта тема была им *табуирована* для себя самого, что он *не хотел* вспоминать о ней.

Граф Бобринской с детства был воспитан в православной среде, он был хорошо знаком и со староверческой духовной культурой. И как глубоко верующий человек имел свои внутренние этические критерии и рамки, которые не должен был перешагивать. Я предполагаю, что, согласившись на исследование пещеры, он не имел ясного представления о том, что конкретно предстоит совершать в Макшевате. Из всего написанного им вытекает, что он не только хорошо знал мировые религии и всевозможные верования, но относился с глубочайшим уважением к духовно-религиозным чувствам людей независимо от их вероисповедания, уровня развития, предмета поклонения. В Макшевате свершилось то, чего он хотел меньше всего: произошло грубое вторжение в духовный

мир незнакомых ему людей, в мир далекой от него культуры. Ему и его спутникам это вторжение было разрешено лишь потому, что территория эта была завоевана. Они пришли в пещеру с военным офицером, начали искать черепа и другие человеческие останки — по сути, проявили насилие над чувствами наблюдавших за ними проводников. Несмотря на то что лично Бобринской этим, возможно, и не занимался, такая картина, думаю, его очень огорчила, и как совестливый человек он запомнил ее на всю жизнь. Двадцать лет спустя предметом исследования графа Бобринского станут русские надгробные памятники, он будет уделять много внимания изучению этой темы, проводить много времени в местах древних захоронений... Мне представляется, что одинокая истлевшая фигура в Макшеватской пещере не раз будет напоминать ему о себе.

Из последующих периодов жизни графа мы знаем, что он был очень скромным человеком. Что бы доброго и полезного он ни делал в жизни, он делал это незаметно и без шума. Во всякой работе он ценил сам процесс достижения цели. Сословность для него существовала как часть системы, в повседневном же общении он относился к людям одинаково ровно, легко сблизился с самыми простыми людьми. Свидетельство этому мы можем найти в эпизоде, который приводит А. А. Семенов⁷¹. Будучи участником следующей — 1898 г. — экспедиции, он поражается выносливости местных ходоков и приводит в пример жителя Зарафшанских гор: «Когда мы были на берегах озера Искандер-Куля, к нам явился вечером туземец из кишлака Якка-Хона по имени Соле, старый знакомый гр. Бобринского по прежней (в 1895 году) поездке на Памиры. Как оказалось, он в этот же день проделал долгий утомительный горный путь пешком, пройдя в этот день верст 80⁷² и на пути перевалив в долину р. Пасруд через трудно проходимый перевал Барщевского⁷³ <...> На перевале Соле только раз и отдохнул за все время пути»⁷⁴.

Значит, граф в 1895 г. не просто «галопом» пронесся по Зарафшану, он успел приглядеться к кишлакам Зарафшанской долины и завел добрых знакомых, один из которых, три года спустя узнав каким-то чудесным образом о его приезде, прошел более

85 километров, чтобы увидеться с ним. Однако следует констатировать, что встреча эта примечательна своей интригой. Ходок поразил А. А. Семенова тем, что за один день преодолел такое значительное расстояние, к тому же по горному пути, по крутым подъемам и спускам. Но Семенов ни слова не сказал о причине прихода Соле, ведь надо было иметь весьма серьезные основания, чтобы пройти не менее 14–15 часов, да и обратный путь, не менее сложный и длинный. Становится очевидным, что встреча была назначена графом, при этом очень заблаговременно. Видимо, когда экспедиция проходила мимо кишлака Якка-Хона⁷⁵, граф встретился с Соле и о чем-то попросил его. Или же Соле отсутствовал, и в кишлаке его родным передали, чтобы он добрался до Искандеркуля, где мог бы пересечься с караваном экспедиции. Граф, человек весьма деликатный, по природе своей не любил командовать другими, просить кого-то о чем-то: значит, некое чрезвычайно важное дело заставило его вызвать Соле в Искандеркуль. Почему встретились в Искандеркуле? Могли встретиться раньше, к примеру в окрестностях Кули-Калонской котловины. У графа было серьезное дело в районе Искандеркуля, которое могло быть связано с предыдущей поездкой? А что важное здесь происходило в 1895 г.? Только посещение Макшеватской пещеры, откуда забрали черепа. Вспомним, при этом Барщевский успокоил проводников (одним из них, видимо, был Соле), что это останки «слуг» Ходжи Исхака, и таджики не «особенно протестовали против похищения этих черепов». Значит, в какой-то форме они выразили свое недовольство, да и Барщевский квалифицировал тогдашнее действие как похищение.

Семенов представил Соле как старого знакомого «гр. Бобринского по прежней (в 1895 году) поездке на Памиры». Исходя из свидетельства ученого, становится очевидным, что Соле три года назад сопровождал графа до Памира. Вероятнее всего, во время поездки у них состоялся разговор на эту тему, и граф обещал после исследования вернуть черепа на место. И теперь он привез их обратно и мог просить Соле, которому доверял, об одном: вернуть черепа, взятые три года назад, обратно в пещеру, положить их на место, сделать это тихо и незаметно. О графе Бобринском в

опубликованных путевых записках не сказано ничего, как будто его и не было в экспедиции. А о подобном сокровенном деле тем более не напишут. Но объяснить произошедшее можно только тем, что это была его просьба. Подобное было характерно для графа. Сорок лет спустя крестьяне Южного Тироля положат на его могилу венки с надписью «Тайному Благотворителю от благодарных жителей»⁷⁶.

Все вышесказанное — только мое предположение, ничем иным не подтвержденное. Я высказал его по одной причине: для графа Бобринского были очень важны этические критерии и границы, которые он ставил перед собой согласно своей совести, придерживаясь их в повседневной жизни и не желая ни при каких обстоятельствах их перешагивать. Мне представляется, что история с черепами для графа была из того разряда, когда он перешагнул через барьеры, им же начерченные, и надо было вернуться в свои этические рамки, что он и сделал. Он был совестливым и молчаливым человеком, не говорящим по нравственным соображениям о своих добрых делах, о которых нам мало что известно⁷⁷. И все же: в 1911 г. он передал свой московский родовой дом Пятой мужской гимназии, а через пять лет, в 1916 г., пожертвовал родовое имение в Бобриках земству для устройства там школ по лесничеству и земледелию, чтобы крестьянские дети могли учиться хозяйствовать на земле. И точно так же в итальянском Тироле дом, в котором завершится жизнь графа Алексея Бобринского в 1938 г. и жизнь его вдовы, графини Марии Дмитриевны, в 1957 г., по их обоюдной воле будет завещан бездомным. В нем и поныне существует приют для бездомных...

Других печатных свидетельств об обстоятельствах экспедиции 1895 г. мы не обнаружили. Капитан Барщевский, после того как путешественники на другой день завершили свою работу, повел экспедицию по очень небезопасной Фанской дороге, по труднодоступным тропам, нависающим скалистыми выступами над бурной рекой Фандарья. Видимо, выбором маршрута он хотел подготовить своих новых товарищей к более трудным переходам, которые им предстояли на Памире.

Дойдя до долины Зарафшана, экспедиция остановилась в местечке Сангистан, и здесь Барщевский расстался с ними, так как ему надо было возвращаться вдоль долины Зарафшана в Самарканд. Своих же спутников в сопровождении надежных проводников он направил в сторону Ура-Тюбе. Записи в дневнике Барщевского подтверждают наше предположение, что он был прикомандирован к экспедиции в связи с посещением теперь уже известной нам пещеры. Также им не было смысла тащить с собой по горам и перевалам отобранные черепа и кости: капитан мог их доставить в Самарканд и хранить там до возвращения путешественников с Памира. А то, что они направлялись туда, не вызывает никаких сомнения: на это указывает поворот на Ура-Тюбе, по которому мы уверенно можем указать их дальнейший маршрут. Графу Бобринскому и Богоявленскому предстоял долгий путь до Памира вдоль Ферганской долины. Но это уже другая история.

¹ Граф Бобринский Алексей Алексеевич (1861–1938) с начала 90-х годов XIX столетия начал проявлять интерес к Средней Азии. Он организовал на свои средства три научные экспедиции на Памир (в 1895, 1897 и 1901 гг.), издал несколько книг по культуре и истории горных таджиков.

² Худоназаров Д. Граф // Проблемы общей и региональной этнографии. К 75-летию А. М. Решетова. СПб., 2007. С. 132–154.

³ Бобринской А. А. Горцы верховьев Пянджа. М., 1908.

⁴ Худоназаров Д. Граф А. А. Бобринский — основоположник изучения духовной культуры таджиков Памира // Религиоведение. 2008. № 3. С. 175–187; *он же*. Душа найдет покой... // Родина. 2008. № 4. С. 63–67; *он же*. История одной ошибки в каталоге // Вестник Библиотечной Ассамблеи Евразии. 2008. № 3. С. 73–78; *он же*. Справка о фотографиях профессора Н. В. Богоявленского. Директору Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН академику Тишкову В. А. М., 4 ноября 2008 года; *он же*. В поисках архива графа А. А. Бобринского в Южном Тироле // Вестник архивиста. 2011. № 2–3. С. 86–87; *он же*. Тихий благотворитель // Родина. 2011. № 8. С. 63–67.

⁵ Кауфман Константин Петрович, фон (1818–1882) — военный и государственный деятель. Инженер-генерал (1874). Службу начал с 1839 г. Активный участник Кавказской войны. С 1861 г. директор Канцелярии

военного министерства, сподвижник Д. А. Милютин в проведении военных реформ 1860–1870-х годов. С июля 1867 г. туркестанский генерал-губернатор и командующий войсками Туркестанского военного округа.

⁶ Императорское общество любителей естествознания, антропологии и этнографии (ИОЛЕАЭ) основано в 1863 г. при Московском университете. Работа Общества, объединившего антропологов, этнографов, естествоведов, а также всех любителей, интересовавшихся этими дисциплинами, была связана с организацией многочисленных естественнонаучных экспедиций, выставок, издательской и просветительской деятельностью, содействием финансированию науки. При ИОЛЕАЭ выходило несколько периодических изданий: «Известия общества любителей естествознания, антропологии и этнографии» (с 1866 г.), «Этнографическое обозрение» (с 1889 г.), «Русский антропологический журнал» (с 1900 г.), «Землеведение» (с 1894 г.) и др. См.: *Комарова И. И.* Справочник научных обществ России (http://www.snog.ru/?an=sc_294).

⁷ Федченко Алексей Павлович (1844–1873), российский естествоиспытатель. Путешествуя по Средней Азии (1868–1871), собрал материал по ее флоре, фауне, физической географии и этнографии. Издал труды по паразитологии и энтомологии. Открыл Заалайский хребет. Погиб на Монблане.

⁸ Вревский Александр Борисович (1834–1910), барон, с 28 октября 1889 по 1898 г. являлся туркестанским генерал-губернатором и командующим войсками Туркестанского военного округа. В 1891 г. перед лицом активных попыток британского проникновения А. Б. Вревский предпринял ряд мер, направленных на то, чтобы предотвратить превращение Памира в антироссийский плацдарм и «восстановить права России» на эту область.

⁹ Богоявленский Николай Васильевич (1870–1930) — зоолог, профессор гистологии и эмбриологии беспозвоночных животных Московского государственного университета (с 1913 г.). По окончании (в 1893 г.) Московского университета состоял ассистентом проф. Зографа по зоологии. С 1895 по 1907 г. совершил несколько зоологических экспедиций по Туркестану, Персии и Персидскому заливу. После Октябрьской революции организовал биологическую станцию в с. Болшево Московской области и был ее бессменным директором до самой смерти. Летопись Московского университета (http://old.letopis.msu.ru/fakultet_mediciny_professora_bogojavlenskij_nikolaj_vasilevich.html). Подробнее о нем см.: *Некрасов А. Д.* Профессор Н. В. Богоявленский // Записки биологической станции Общества любителей естествознания, антропологии и эт-

нографии в Болшеве. 1930. Т. 4. С. 7–16; *Горячкин Г. В., Кислова М. А.* Поездка Н. В. Богоявленского в арабские княжества Персидского залива в 1902. М., 1999.

¹⁰ Зограф Николай Юрьевич (1851–1919) — русский естествоиспытатель, зоолог, антрополог, профессор Московского университета.

¹¹ *Зограф Н. Ю.* Черепа из Макшеватских пещер // Зарафшанские горы и Верховье Аму-Дарьи. Поездка графа А. А. Бобринского и Н. В. Богоявленского, 1895 г. М., 1899.

¹² Яворский Иван Лаврович (1853–1908) — географ, этнограф, антрополог и путешественник, был врачом по образованию и профессии.

¹³ См.: Землеведение. 1895. Кн. 1. С. 55–76.

¹⁴ Автор дневника Искандеркульской экспедиции в 1870 г. обозначил этот топоним как Махшеват. См.: *Мустаджир А.* Рузномаи сафари Искандаркул. Душанбе, 1989. С. 122. Напечатано по рукописи: Архив ЛОИВ АН. № 131. Махшеват (Махшеват) — так назвал этот кишлак таджикский историк А. Мухторов. См.: *Мухторов А.* Мазорхо чи тавр пайдо шуданд? Душанбе, 1974. А также его статья: Пещера ходжа Исхока // Советская таджикская энциклопедия. Т. 8. Душанбе, 1988. С. 259. См. также: *Камолов Х.* История мазаров Северного Таджикистана. Душанбе, 2002. С. 63–71.

¹⁵ *Федченко А. П.* Путешествие в Туркестан. М., 1950. С. 156.

¹⁶ Ходжа Исхак Вали — по одним, Колябади — по другим (сноска Федченко).

¹⁷ Кун Александр Людвигович (1840–1888), ученый-востоковед. Родился в семье учителя. Отец — прусак из Мемеля, мать — армянка из Тавриза. Окончил в 1865 г. факультет восточных языков Петербургского университета со степенью кандидата по арабско-персидско-турецкому разряду. В ноябре 1867 г. направлен в распоряжение туркестанского генерал-губернатора. С августа 1868 г. — в распоряжение начальника Зарафшанского округа «для этнографических, статистических и исторических ученых исследований» (Библиографический словарь. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/biograf2/7661>).

¹⁸ Искандеркульская военная экспедиция состояла из двух отрядов: первый отряд, состоявший из 200 казаков, роты пехоты с восемью ракетными станками, двумя горными орудиями, вышел из Самарканда и двигался вверх по течению реки Зарафшан, второй отряд вышел из Ура-Тюбе, в его составе было 100 пехотинцев, 50 казаков. Оба отряда встретились в Оббурдоне, вместе дошли до Палдорака — центра Марчинского бекства, затем возвратились в Варзиминон (совр. пос. Айни),

откуда второй отряд через Шахристанский перевал вернулся в Ура-Тюбе, первый — через бассейны рек Фан и Киштут — в Самарканд. В ходе кампании в нескольких местах было оказано вооруженное сопротивление. В результате Искандеркульской экспедиции верховья Зарафшана были включены в состав Российской империи. См.: *Икрамов Н. Искандеркульская военная экспедиция и начало изучения Верхнего Зарафшана // Ученые записки Худжандского университета. Худжанд, 2010. № 1(21). С. 135.*

¹⁹ *Федченко А. П.* Указ. соч. С. 149.

²⁰ *Икрамов Н.* Указ. соч. С. 136.

²¹ Барон П. А. Аминов участвовал в 1870 г. в военной экспедиции к верховьям Зарафшана. Он напечатал «Военно-топографический очерк горной страны верховьев реки Зарафшана» (в «Туркестанском ежегоднике». СПб., 1874. Вып. 3). Этот очерк профессор И. В. Мушкетов в своей книге «Туркестан» называет прекрасным и говорит, что барон Аминов «сообщил первые точные сведения о нижнем конце громадного Зарафшанского ледника».

²² Видимо, барона Аминова также информировал Кун, оба они были участниками Искандеркульской военной экспедиции 1870 г.

²³ Цит. заимствована из: *Зограф Н. Ю.* Черепа. С. 2.

²⁴ *Икрамов Н.* Указ. соч. С. 139.

²⁵ Богданов Анатолий Петрович (1834–1896) — зоолог, антрополог, историк зоологии, один из основателей российской антропологии, основатель первых антропологических учреждений в России, популяризатор естественных наук, член-корреспондент Петербургской академии наук (1890), профессор Московского университета (с 1867 г.). См.: Фонд Богданова Анатолия Петровича на сайте Архива РАН.

²⁶ *Лукин Б. В.* Средняя Азия в дореволюционном и советском востоковедении. Ташкент, 1965. С. 268.

²⁷ Ныне Махачкала.

²⁸ Барщевский Леон (Лев Семенович) (1849–1910) — полковник, поляк, военный востоковед, блестящий фотограф, знаток культуры народов Средней Азии. Его военно-востоковедная деятельность целиком связана с Туркестанским краем, где он прослужил почти четверть века. Липский назвал его именем один из перевалов Зарафшанского хребта. См.: *Горшенина С.* Туркестанская коллекция Леона Барщевского // Общественное мнение. Ташкент, 1998. № 2. С. 144–149 (http://svetlana.gorshenina.free.fr/3RU48_Barshchevskij_coll.pdf).

²⁹ Граф Ростовцев Николай Яковлевич много сделал в сфере просвещения, здравоохранения и культуры города. В частности, по его инициативе был создан музей, посвященный природе, археологии, этнографии Самаркандской области, Барщевский был активным участником его создания. Граф Н. Я. Ростовцев говорил, что археологический отдел музея составлен целиком из коллекции Барщевского. *Назарьян Р.* Губернатор Самарканда // *Русский мир.* № 1, январь 2009 (<http://www.russkiymir.ru/russkiymir/ru/magazines/archive/2009/01/article13.html>). См. также: *Горшенина С.* Указ. соч.).

³⁰ *Зограф Н. Ю.* Черепа.

³¹ *Худоназаров Д.* Граф.

³² Хочу выразить благодарность профессору Марине Магдалине Бломберговой за оказанную ею помощь — предоставление информации из дневника Леона Барщевского. Благодарен и Игорю Строецкому, правнуку Барщевского, который рекомендовал мне к ней обратиться.

³³ *Яворский И. Л.* Краткий отчет о научной командировке в Среднюю Азию, исполненной летом 1894 года. Одесса, 1895. Т. 1–3.

³⁴ Цит. заимствована из: *Зограф Н. Ю.* Черепа. С. 2.

³⁵ Мстиславский Сергей Дмитриевич (1876–1943) — настоящая фамилия Масловский, революционер, советский писатель. Родился в семье историка и профессора Военной академии генерал-майора Д. Ф. Масловского. В 1896 г. в 20-летнем возрасте совершил свою первую поездку в Среднюю Азию. См.: *Литературная энциклопедия.* 1934. Т. 7 (<http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclp/le7/le7-5211.htm>).

³⁶ *Мстиславский С.* Крыша мира. М., 1925.

³⁷ *Он же.* Воспоминания. Публикация подготовлена А. Савельевым // *История.* 2006. № 16. С. 32–46.

³⁸ Мстиславский в 1901 г. опубликовал статью «Гальча» под своей фамилией. В этой статье он сравнивает свои антропологические измерения с черепами Макшеватской пещеры (С. 26). См.: *Масловский С. Д.* Гальча. (Первобытное население Туркестана) // *Русский антропологический журнал.* 1901. № 2. С. 17–32.

³⁹ *Бржезицкий И. А.* Самаркандский уезд. Статистический обзор. 1909; *Кастанье И. А.* Современные успехи спелеологии и спелеологические поездки по Туркестану 1913–1914 гг. // МГОРГО. Ташкент, 1915. Т. XI, вып. 2, ч. 2. С. 8–41; *Корженевский Н. Н.* На озере Искандеркуль // *Ежегодник Русского Горного общества.* М., 1915. Т. XI. С. 99; *Бетгер Н.* Посещение Макшеватской пещеры в 1916 г. // *Известия Туркестанского отделения ИРГО.* 1915. Т. XIII, вып. I. С. 120; *Хашимов М. А.* По следам

легенд. Ташкент, 1990; *Андрейчук В. Н., Хашимов М. А.* Загадка Макшеватской пещеры // *Свет*. 1998. № 2 (19). С. 35–40.

⁴⁰ Фирдаус Шукуров также описывает трудности и опасности, связанные с посещением пещеры в наши дни, в 2005 г. Он единственный таджик, который оставил свои впечатления о пещере в виде рассказа «Зов предка» (<http://www.proza.ru/2005/12/04-74>).

⁴¹ *Огудин В. Л.* Мумия святого в Макшеватской пещере // *Ислам и народная культура*. М., 1998. С. 190–202.

⁴² Там же. С. 194.

⁴³ По замерам Яворского — 2820 м.

⁴⁴ *Огудин В. Л.* Указ. соч. С. 191–192, 200.

⁴⁵ Сажень = 2,1336 м.

⁴⁶ *Зограф Н. Ю.* Антропологические исследования мужского великорусского населения Владимирской, Ярославской и Костромской губерний // *Известия ИОЛЕАЭ*. Т. XXVI. Тр. отд. антроп. Т. XV. М., 1892; *Зограф Н. Ю.* Антропологический очерк мещеряков Зауральской части, Пермской губернии // *Из протоколов заседаний Комитета по устройству антропологической выставки Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии*. № 48. М., 1879.

⁴⁷ Цит. из отчета Яворского заимствована из: *Зограф Н. Ю.* Череп. С. 5.

⁴⁸ *Богоявленский Н. В.* В верховьях р. Аму-Дарьи. 1903. С. 6–7.

⁴⁹ Там же. С. 7.

⁵⁰ В 1965 г. французские археологи раскопали греко-бактрийский город Ай Ханум, замечательный памятник у впадения р. Кокча в Пяндж.

⁵¹ Известный российский востоковед профессор В. В. Григорьев писал о Мирзе Казым-беке: «Одна из замечательнейших в настоящее время личностей не только у нас, но и в целой Азии и целой Европе — азиатец, с глубоким мусульманским образованием, соединяющий основательное знакомство с ученостью европейскою, владеющий одинаково как арабским, персидским и турецким, так и английским, французским и русским языками, и на всех шести языках писавший и печатавший».

⁵² Григорьев Василий Васильевич (1816–1881). Окончил курс в Петербургском университете по отделению восточных языков. В 1854–1859 — председатель Оренбургской Пограничной комиссии. В 1859–1862 — начальник Областного управления оренбургскими киргизами. В 1863 г. стал первым руководителем кафедры истории Востока в Санкт-Петербургском университете. Член-корреспондент Петербургской АН. Активный деятель Русского Географического общества. Выдающееся

значение имели его труды по Туркестанскому краю, в том числе «О некоторых событиях в Бухаре, Коканде и Кашгаре: записки мирзы Шемса Бухари», где сообщены интересные исторические сведения и впервые дан образчик таджикского наречия. См.: Русский биографический словарь (<http://www.rulex.ru/01040282.htm>).

⁵³ Икрамов Н. Указ. соч. С. 136.

⁵⁴ Там же. С. 137.

⁵⁵ Федченко уже к тому времени собрал какое-то количество черепов, он мог претендовать на большее их количество и надеяться взять их в пещере. Возможно, Кун хотел предотвратить это.

⁵⁶ Искандеркульская экспедиция была военной: ее предприняли для захвата горных территорий Зарафшанской долины, которые формально отошли к России в 1868 г. согласно договору между Бухарским эмиратом и Российской империей. Но их надо было завоевать на деле. См.: Икрамов Н. Указ. соч. С. 135.

⁵⁷ «Обратный путь главного отряда намечен был через Кштумское бекство, население которого обнаружило враждебность. В этом деле у нас оказалось 35 человек убитых и раненых и двое контуженных». См.: Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона (http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/42747).

⁵⁸ Хромов А. Л. О дневнике Искандеркульской экспедиции в 1870 г. // Известия АН Таджикской ССР. Отделение общественных наук. Душанбе, 1972. № 2. С. 72.

⁵⁹ «Дневник Искандеркульской экспедиции — прекрасный, надежный источник для историков, этнографов и филологов, в первую очередь для тех, кто занимается исследованием районов верхнего Зарафшана. Надежность Дневника в том, что он составлен под руководством ученого-специалиста, не только подготовившего программу сбора материалов, но и контролировавшего соответствие записанного объективно положению вещей» (Хромов А. Л. Указ. соч. С. 75).

⁶⁰ Федченко А. П. Указ. соч. С. 157.

⁶¹ «...ба чое расидем, ки кишлоки Махшеват меноманд. Болои онро кухи Чонвархона мегуянд. Дар енаи кух горе хаст ва ба даруни гор бузургворе хастанд, ки Хоча Исхоки Вали мегуянд. Дар вакти кадим бо кофирон чанг карда, аз сари сина тир хурда, он аз тахти шонаи шарифашон баромадааст. Худи бузургвор баъди маҷрух шудан ба даруни хамон гор рафта, рух ба кибла шуда истода шахид шуда мондааст. Аз миен поени бузургворро кабутар гур карда, ва аз миен боло сурати бузургвор табдил нашуда, бо пушт ва устухон хушк шуда мондааст, ки алхол хам сурати онро фахмида мешавад» (Мустадждир А. Указ. соч. С. 122).

⁶² Под руководством А. Л. Куна работали капитан А. Д. Гребенкин, знавший местный язык, горный инженер Д. К. Мишенков, топограф А. М. Скасси, естествоиспытатель А. П. Федченко и его супруга (они добровольно присоединились к группе), Мулло Абдурахмон Мустаджир и др. См.: *Икрамов Н.* Указ. соч. С. 135–136.

⁶³ В 1878–1879 гг. И. Л. Яворский в качестве врача русской дипломатической миссии Н. Г. Столетова ездил в Афганистан, в город Кабул, к эмиру Шир-Али-хану. Он остался при эмире официально в качестве лейб-медика, а неофициально — в качестве политического агента. После смерти эмира (февраль 1879 г.) начались беспорядки. Яворскому с большим трудом удалось выбраться из Афганистана в Бухару. С начала 90-х годов XIX столетия он приват-доцент, а с 1894 г. — профессор Новороссийского университета по кафедре географии. Автор ряда работ по этнографии, географии и антропологии Средней Азии. См.: *Ионов А.* Лейб-медик афганского эмира // *Медицинский вестник.* 2010. № 30 (535) (<http://www.medvestnik.ru/archive/2010/30/3388.html>).

⁶⁴ *Огудин В. Л.* Указ. соч. С. 194.

⁶⁵ Там же. С. 196.

⁶⁶ *Рахимов Р. Р.* Коран и розовое пламя. СПб., 2007. С. 126–131.

⁶⁷ Там же. С. 135.

⁶⁸ У многих народов, от японских островов до кавказских гор, сохранились легенды о том, как стариков несли в плетеных носилках в пещеру умирать. Вспомним «Легенду о Нараяме» — экранизацию книги Ситиро Фукадзавы «Человек из Тохоку», основанную на древних преданиях. См. также: *Андреев М. С.* Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953. С. 209–211. И я слышал в детстве вариант этой легенды.

⁶⁹ Давлатмамадов Назарамон (1927–1993), житель села Вазнавд Рушанского р-на, ГБАО Республики Таджикистан.

⁷⁰ *Огудин В. Л.* Указ. соч. С. 198.

⁷¹ Семенов Александр Александрович (1873–1958) — историк-востоковед, этнограф, филолог, религиовед. Родился в с. Польное Конобеево Шацкого уезда Тамбовской губернии. Доктор исторических наук, профессор, действительный член Академии наук Таджикистана, директор Института истории, археологии и этнографии АН Таджикистана. Был репрессирован, в заключении с 1931 по 1934 г. (<http://vostokoved.academic.ru>). Подробнее о нем см.: *Акрамов Н. М., Литвинский Б. А.* Александр Александрович Семенов. М., 1971.

⁷² 85 км 344 м.

⁷³ Назван в честь капитана Леона Барщевского.

⁷⁴ Семенов А. А. Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903. С. 27.

⁷⁵ Богоявленский Н. В. Указ. соч. С. 2.

⁷⁶ «Stillem Wohltäter — dankbare Bevölkerung». Дословный перевод с немецкого: «Тайному (молчаливому) благотворителю от благодарных жителей».

⁷⁷ По этому поводу есть таджикская поговорка: «*Кори савоб куну ба об парто*» («Сделай благое дело и “брось” в воду», то есть забудь и не напоминай о совершенном).

УКАЗАТЕЛЬ

- әулие 270, 272, 280, 281, 283, 285,
286, 290, 295, 299
Әулие бастау 291
- Қазан-ауыз 290, 291
қасиет 272, 282, 299
қожа 279
Қоңыр Әулие 287, 291
- аб-амбар 66
Абан-Яшт 228
Абашин С. Н. 207
‘абд 38
‘Абд ал-Джаббар б. Ибрахим 250
‘Абдаррахман 109
‘Абди Дарун 109, 110
Абдурахмон Мустаджир 371, 372,
376, 390
аб-зохр 228
Аби Дардо 135
Абрамзон С. М. 284, 306, 307
Абрамов А. К. 355, 371, 372, 375
Абу ал-Гази 245
Абу Муслим 236
Абу Толиб 226, 227
‘Авариф ал-ма‘ариф 230
Аверьянов Ю. А. 127, 128
Авеста 6, 14, 17, 28, 30, 31, 61, 228
Авиценна 4, 41, 45
Авраам 7, 116
Ага-хан IV 209
агиари 50, 53
агни 50
Адам 9, 29, 33, 41, 42, 145, 194
‘Адж’аиб ал-махлукат 4
Аджам 14, 26, 30, 31, 34, 35, 40, 41
Адонис 10, 12, 14
- Адуно 10
Аждабун 220
Аждабсед 221
‘Азиз усто 311
‘Азраил 143, 144
айат 229
айван 59, 71, 341
айдар 277
Айни 41
Айнинский район 46
Айтматов Чингиз 21
Айуб 124–127, 129, 276, 322, 326,
327
Ай-Ханум 229, 388
ак тайлак 294
А-ка 257
Актас 262
Актюбинская область 283
ақ сүйек 279
ақын 272, 280, 282, 283
Алайская долина 289
Алайский район 295
‘алам-и мисал 217, 240
Аламут 205, 206, 236, 241
алас 105
албасты 91
Александр Македонский (Зу ал-
Карнайн (Зулькарнайн) 28, 44,
341, 354, 369, 370
Александр, папа 237
‘Али б. Аби Талиб 29, 85, 100, 117,
158, 205, 206–209, 215, 216, 219,
221, 223, 225, 236, 239, 253,
267, 273
‘Али б. Асад 206
Аллах 29, 91, 142, 150, 210, 215,
229, 230, 238, 280, 286, 297, 299

- Алманбет 293
 Алмохады 265
 аловхона 149
 алоугардон 166
 Алтиюли 247
 Алты-Арыкский район 129
 Аманат Джамшид 59
 Амбар-она 231
 Америка 37
 Аминов П. А. 355, 356, 359, 367,
 372, 386
 Амман 255
 Амударья 231, 246, 250, 251, 252
 Анатолия 128
 Анахита Ардвисура 57, 228, 229
 анбийа' 102
 Ангро-Майнйу 13, 14
 Анджин 219, 220
 Андреев М. С. 93, 207, 218
 Андхой 250
 Анзоб 336, 338
 Анзобский перевал 363
 Анкара 267
 Ансари 'Абдаллах 219
 Антиох I Сотер 370
 Апама 370
 Аппак-ходжа 256, 257, 259, 267
 Арабистан 130
 Араван 210
 Аравийский полуостров 80
 Аравийское море 244
 Аравия 88, 206, 238, 253
 Арасан Аулие 287
 арбак 285, 290
 арво 377
 Аристотель 28
 Арсланбаба (Арыстан-Баба) 274,
 275
 Арсланбоб 275
 Арта 45
 Артаксеркс I 32, 47
 аруақ 280, 281, 285
 Археологическая комиссия 305
 арш 93
 Асар ал-бакийа 5
 Аспандиат 146, 147
 Ассирия 11
 ата 294, 295
 Атаджан-тюря 331
 Атар 45
 аташ Адаран 50, 55
 аташ Бахрам (аташ Варахран) 50,
 52, 53
 аташ Дадгах 50, 53, 55
 аташ-зохр (atash-zohr) 229
 аташкаде 50, 51
 аташпараст 206
 Ат-Баши 293
 аулие 84
 Аулие-Ата 273
 Аулие-Тас 261, 288, 290
 аулия (авлия) 82, 83, 89, 102,
 207, 208, 236, 299
 Аулияи Сабзпуш 232
 Афганистан 3, 4, 205, 218, 242,
 244, 250, 266, 310, 331, 390
 афзун 29
 Африка 256
 Афтоб 263
 Ахемениды 31
 ахл ал-байт 236
 Ахман 246, 247
 Ахриман 14, 150
 Ахура Мазда 12, 13, 17, 26, 27, 38,
 150, 212
 ашаглон 231
 Аштский район 110
 Аягуз 260

- ал-батин 235
Баба-ата 273
Багдад 117
Багуш 215
Бадахшан (Горный Бадахшан)
205–207, 221, 232, 233, 236
Баджувское ущелье 221
Байдабек-ата 275
Баишево 267
Бактрия 370
бақсалық 300
бақсы 280, 283, 289, 291
Балапан 263, 269
Балджуван 109, 118
Балджуванский район 113
Балх 250
Балханы 246
Бану Парс 57
барака (баракат) 82–84, 86, 88, 93,
95, 102, 123, 231, 374, 375
Бара-кух 276
Барбаросса Фридрих 255
барзах 240
Барпандж 242
барсом 54
Бартанг 209
Бартольд В. В. 81, 304
Баршор 233
Барщевский Л. С. 356–358, 364,
365–367, 380–383, 387, 390
Басид 209
Басилов В. Н. 87, 103, 142, 207,
281
басмала 92
батыр 272, 277, 280, 282, 283, 293
Бахрейн 235
Бахтийар-наме 118
Бахтин 12
Башарин П. В. 127, 128
Баязид 267
Баян-аул 260
Баянаульские горы 288, 290
беди маджнун 174
Бедил 41
Безеклик 254
бейт 203
Бекет әулие 283
Белхароев Баталходжи 154
Белявский 248
Бенгальский залив 244
Бетгер Н. 362
бехешт 232
бешт 214
Бибзайнаб 227
Биби Зайнаб 227
Биби Зумрад 132
Биби Савр 108, 111, 130–132, 134
Биби се шамбе 58
Биби Шахрбану 57
Биби-ханым 303
бий 277
Бируни Абу Райхан 5, 6, 8, 15, 17,
25, 28, 34–36, 43, 45
Бланик 238
Ближний Восток 240
Бломбергова М. М. 358, 366, 387
Бобо Са'ид 109
Бобо Чинор 110, 112
Бобрики 382
Бобринская М. Д. 382
Бобринский А. А. 207, 213, 216,
351–354, 356–358, 363, 364,
366, 367, 369, 379–383
Бова-шады 248
Богданов А. П. 356, 386
Богоявленский Н. В. 353, 356–358,
363, 365–369, 379, 383, 384
Боди Наврузи 20

- Бодомдара 219
Бойс М. 48, 49, 51, 56, 57, 78
бойчечак 11
болинпуш 160–162, 164–174,
176–179, 181, 182, 184–188, 193,
195–199, 201–204
Болшево 384
Боннар Андре 25
Боран эулие 278, 279
Борозна Н. Г. 106
Бржезицкий И. А. 362
Бу-булан 276
Будда Шакьямуни 257
бузурган 207
Булак 295
Бундахишн 6, 17
бурх 310
Бурх 35, 209, 216, 237, 307–315
Бурхан ад-Дин 267
Бухара 12, 86, 126, 206, 250, 256,
267, 302, 315–317, 372, 390
Бухарский эмират 246, 353, 355,
361, 389
- Вавилон 10, 11, 22
Вагайский район 267
Ваздара 219
Вазнавд 377, 390
Вакх 12
валайа 81
вали 82, 83, 85, 86, 102, 237, 248,
249, 299
Валиханов Ч. 89
Варачан 147
Варзабдарья 150, 221
Варзиминон 385
Вахан 205–207, 220, 221, 222
Вахани Суфи Мубараки 207
Вахдат 108
- Вахио 306
Вахио-Боло 311
Вахш 229
Великий Шелковый Путь 244,
245, 250, 254–256
Великобритания 353
Веселовский А. Н. 238
Веселовский Н. И. 303, 306, 357
Вибист 227
Виды и типы Хивинского хан-
ства 331
Византия 46
Висдожир 214
Владикавказ 356
Внутренний Китай 256
Вомардара 232
Воронец Н. С. 307
Восточная Анатолия 246
Восточная Бухара 307, 358, 361
Восточный Туркестан 239, 244,
256
Воурукаша 76
Вошкобер 238
Вревский А. Б. 353, 384
Вук 328
Вяткин 305
Вячеслав 238
- габракан 205
Гавриил 126
Гадиев У. Б. 154
газават 135
Газали 44, 139
гайб 87, 209, 216
гайби 214
ганза-таш 49, 78
Гармская область 306, 310
Гармчашма 224
Гаты 30

- гаханбар-хане 49
Гачев Г. 21
Гегель 12
Гейцзы 253
Гельднер 61
Генеральная Ассамблея Организации Объединенных Наций 35
Геродот 14, 22, 33, 39, 56
Гете 230, 255
Гилани 'Абд ал-Кадир 116, 117
Гиндукуш 221
Гинзбург В. В. 307
Гиппарх 9
Гиссар 136, 221, 250
Гиссарская долина 109, 148, 149
Гиссарский район 109
Гиссарский хребет 114
Гольдциер И. 81, 87, 88
гомбад 48, 49
Горно-Бадахшанская автономная область 98, 99
Горцы верховьев Пянджа 379
Горшунова О. В. 106, 129, 138, 158
Гранада 255
Гребенкин А. Д. 390
Грей М. 211
Греко-бактрийское царство 370
Греция 28
Григорьев В. В. 370, 388
Гуджарат 52, 53
гузаргох 89
гулгардони (гулгардак) 11
гули лола 204
Гульбин Г. Г 322, 336
Гулямжанов 306
Гунд 208, 221
Гур-эмир 303, 304
да'ва 206, 235
да'и 206, 207, 226, 236
Давид 34
Давлатмамадов Н. 378, 390
давр ас-сатр 206, 236
Дадестан-и меног-и храд 16
Дакики 118
Дамаск 87, 223, 224
Данийар 95
Дания 238
дар ал-ислам 207
Дарваз 90, 94, 148, 306
Дардистан 221
дар-и Михр 49, 50, 53
Даршай 215
дастархан (дастархон) 29, 124
Датуш 228
Дашти Джума 113
дев (див) 16, 17, 213, 215, 217
Дев 8
Дели 256
День Цветов 11
дерахти дупи (тупи) 93
Джа'фари 'Али 27
джабарут 217, 240
Джабраил 29, 126
джавахир 240
Джалалабад 276, 322, 326
Джалали эра 9
джамат 113
Джамбул 273
Джамбульская область 291
Джами 'Абд ар-Рахман 117
Джамшид 3, 6, 7, 13, 14, 16, 17, 24, 34, 41
Джанибек-султан 250
Джафар Садик 267
Джафр 94
Джелалабадская область 275

- Джилилкульский район 340
 джинн 103
 джойнамоз 169, 170
 джон 93
 Джонвархона 372, 376
 джорубкаш 115, 121, 122, 127, 134,
 137, 138
 Джули 215
 Джучи 279
 Джылы-суу 294
 дивлох 217
 Дикан-баба 275
 Дионис 12
 Домалак-ана 275
 домана 137
 Дониш 41
 до-песгами 51
 Дудин С. М. 302–306
 дузанда 172, 179
 дуззах 214
 Дул-Дул 208
 Душанбе 107, 108, 117, 119, 137,
 141, 155, 159

 Ева 114
 Евразия 199, 244
 Европа 22, 110
 Египет 251, 311
 Ер-Коян (Коян-ата) 274

 Ёри 110

 Жер Суу 286
 Жилаган-ата 292
 Жирар Рене 11
 Жирен-копа 283
 Жуй 241

 Заалайский хребет 384
 Забайкалье 269
 Зайн ал-Абидин 207, 208, 236,
 340, 343
 Закарийа (Закарийо) 87, 141–144
 Закаспийская железная дорога
 356
 заккум 145
 Зальцбург 238
 Замзам 132, 159, 230
 замзамийа 231
 Занудж 226
 Западная Азия 35
 Западная Сибирь 256
 Заратустра (Заратуштра) 37, 63,
 150
 зардевор 169, 170
 Зардуз Шамс ад-Дин Мухаммад
 241
 зардуштийа 6
 Зароби Не‘матуллахи 109, 118
 Зарубин И. И. 86, 207, 208, 336
 Заурон 135
 Заххок 8
 зейтун 87
 Зеравшан 85, 114, 135, 221, 351,
 355, 357, 369, 380, 383, 385, 386,
 389
 Зеравшанская долина 109, 375,
 379, 380, 389
 Зеравшанские горы 357, 358
 Зеравшанские горы и верховье
 Аму-Дарьи 357
 Зеравшанский хребет 248, 386
 зиарет 85
 зийарат 77, 78, 82, 107, 213, 215,
 216, 233
 зийаратгах 58, 85, 207, 208
 зикр 103, 217, 318

- Зограф Н. Ю. 353, 354, 356, 357,
359, 365, 366, 368, 369, 372,
379, 385
Зонг 219, 241
Зоологический музей 353
Зороастр 22, 32, 43
Зухра 114, 157
- Иблис 125, 142, 150
Ибн ‘Араби 241
Ибн ан-Надим 206
Ибн Йусуф 240
Ибн Сина Абу ‘Али 16
Ибн Таймиййа 223, 242
Ибрахим 7, 116, 224
‘иди азхо 14
‘иди фитр 14
иелі 280
Иерусалим 159, 237
Иерусалимский Храм 46, 47
Изад 19
Икбал Мухаммад 16
Ильханы 265
имам 208, 250
Имам-ата 210
имам-заде 57, 85
Имома 208
Ингушетия 154–156
Индийский океан 244
Индия 48–50, 52–55, 60, 77, 244,
258, 311, 331, 353
Индонезия 256
Иов 124, 276, 322
Иордания 255
Ипархан 256
Ирак 246, 251, 331
Иран 3, 4, 6, 15, 17, 22, 27, 28, 32,
36, 40, 44, 46, 48–50, 52–55,
57–60, 64, 76, 77, 85, 151, 206,
207, 218, 230, 266, 331
- Ирвинг Вашингтон 255
Искандердарья 358, 369
Искандеркуль 369, 380, 381
Искандеровская область 336
Испания 251, 265
Испид Булан 221, 276
Исраэл 146
Иссык-Куль 294
Иссык-Кульская область 295
Истахр-и Форс 28
Истеравшан 46
Исфара 46, 96, 97, 106
Исхак-баба 273
ифрот 18
Ихван ас-Сафа’ 235
Ихлас 217
ихтимам 250
‘ишк 240
Ишкашим 205, 224, 226, 232, 233
Ишкашимский район 212, 215,
219, 225
‘ишкиййа 248
- йазашна-гах 53
йактан 257
Йама 14
Йасави Ахмад 128, 267, 274, 275
Йахйа 142, 144
Йезд 48, 49, 51, 52, 56, 58–60, 62,
65, 66, 70, 71, 74–78
Йемен 250, 252
Йемц 209
Йер-су 253
Йима 14
Йумган 206
- Ка‘ба 29, 77, 114, 223, 277
Кабул 372
Кабыланды-батыр 283

- кадамгах 85
кадамджой 85, 89, 100, 208
Каджары 63
кади 240
Казахстан 257, 260, 262, 264, 267,
271, 273, 274, 275, 277, 278, 283,
288, 291, 292, 299, 362
Казы-курт 291
Казым-Бек А. 370, 388
Кайнар 340, 344–347
Кайумарс 6, 8, 9, 13, 15, 20
Калайи Ках Каха 205, 206
калам 139, 172, 179, 180, 203
каламкаш 172, 178, 179, 203
Каландаров Т. 207, 218, 241
Кала-хан 276
калб 218
Калмак 262
Каменные Палаты 260
Камол Х. 110
Камыш-ата 289
Канибадам 97
Канти 336
Кара 59, 76
караванбаши 248
Каражай 254
карама (карамат) 102
Карам-Али-шо 86
Караман 246, 247, 253
ал-Карани Ваис 87
Каратаг 101
Каратегин 89, 94, 148, 306, 311
Каркаралинск 260
Карл Великий 238
Кармат 235
Карши 250, 252
касиет 293
касимшахи 206
Каспийское море (Каспий) 246,
251, 356
Касри ‘Арифон 317
Кастанье И. А. 91, 362
касти 54
Каталог фотографических сним-
ков с мавзолеев Шахи-Зинда
303
Катта-Лангар 248, 249, 250
Кауфман К. П. 352, 355, 383
Каферниган 107, 109, 129, 136,
137, 139, 148, 149, 156
кафир 112, 149
Качрут 358
Кашгар 248, 255, 256, 322, 324
Кашгария 257, 267
Кашмир 256, 258
де Квинси Томас 255
кең 288
Керкинский район 245
Керман 48, 49, 51, 52, 70, 77
кибла 49, 148, 224, 372
Кипчок 109, 136
Кир 32, 46
Киргизия 271, 274–276, 283, 284,
289, 293, 294, 295, 299, 301, 318
Киргизский Ала-Тоо 252
Кисас ал-анбийа’ 126
Кисляков Н. А. 89, 148, 207, 216,
310, 311
Китай 244–246, 248, 249, 251, 257,
353
Китайский Туркестан 245, 248,
253, 254, 259
Киштут 386
Книга Эсфири 32
Кова 8
коғаса 283
Кози 109
Козидех 215
Кокандское ханство 283, 301

- Кок-Су 248
Коктонды-ата 274
Кокча 388
Комиссаров Д. С. 306, 340
Кондауров А. Н. 306, 340
Коныр аулие 260–262
Коран 29, 79, 150, 151, 154, 156, 159, 216, 229, 230, 240, 246, 247, 249–252, 255, 289–292, 296, 341
Корбен А. 44
Корея 244
Корженевский Н. Н. 362
Коркут (Хоркыт) 274, 275
Котвал Ф. 53, 54, 55
Кочкор-ата 275, 287, 292
Кочкорский район 292
Кошрабатский район 246
Красноводск 356
Красное море 244
Кремль 255
Кривцов Г. Е. 331, 335
Крым 246
Крыша мира 359
Крюкова В. Ю. 173
Крючков Е. В. 307
Кули Калон 358, 381
Куляб 109
Кулябская область 340
Кумбум 257
кумган 249
Кун А. Л. 354, 355, 358, 359, 361, 367, 368, 370–372, 385, 386, 389, 390
Кунанбаев Абай 263
Куньлун 256
купина 145
Курбан-ата 211
Курбон (Курбан) 14, 233
Курган-Тюбинская область 311, 340
Курук Дара 358
Курушкапа 292
Кутайба Ибн Муслим 28, 45
кутб 257
Кухи Ла'л 212, 213
Кухистан 208, 351, 363
Кушанская империя 244
кушти 54
Кштумское бекство 389
Кыдыр 273
Кызлар-мазар 129
Кызыгурт 263
Лалола 46
лангар (лянгар) 85, 249, 266
Лангар 232
Лангари Боло 151
Лангер Р. 57, 58, 78
латта 88, 104
латтабанд (латтабандак) 88, 90
Лакса 235
лахут 217, 240
лашкар 91, 104
Легенда о Нараяме 390
Леликов Л. А. 31, 32
Ленинабадская область 340
Ленинград 306
Липский 386
Ломиён 208
Лос-Анджелес 27
Лоха 255
Лючше Я. Я. 322
ал-Масджид ал-Харам 230
ма'ани 240
мабда' 26
Мавераннахр 248, 251

- мавлоно 108, 109, 117
 мазар 78, 82–90, 96–101, 104, 105,
 107–111, 113, 115, 117–120, 128,
 129, 134–139, 147, 207, 208,
 210, 211, 213, 215, 216, 219, 221,
 224, 234, 236, 242, 255, 256,
 275, 276, 279, 286, 289, 290,
 292–298, 302, 307, 310, 311, 315,
 318, 319, 335, 336, 340, 341, 351,
 374, 375, 378
 мазари Саййид Джалал 208
 мазари Шах Бурхан 208
 Мазари-Шариф 96, 100, 135, 253
 Мазори Тура 136
 Мазори шахидон 136, 137
 Майское дерево 106
 мактаби кухна 113
 Макшеват 355, 358, 362, 371–376,
 379
 Макшеватская пещера 351–354,
 356–359, 362, 364, 367, 369,
 370, 378–381
 малакут 217, 240
 Малая Азия 246
 Малводж 232
 малик 205
 Малов С. Е. 245
 Манас 282, 293, 301
 Мангышлак 246, 274, 275
 Манжалы-ата 287, 294
 Мансури Халлодж 218, 219, 240
 маод 26
 Маргелан 106, 138
 Маргузи 274
 Марсель 255
 Марут 129
 масджид (мачит) 108, 149
 Масловский Д. Ф. 387
 Массальский В. И. 263
 Матча 356
 Матчинское бекство 385
 Махмуд Кашгарский 245
 машад (машхад) 85
 машкукин 141
 медресе 335
 Межеричская Х. 306
 Мейбод 57
 Мекка 49, 77, 114, 132, 148, 159,
 210, 227, 256, 262, 277, 315, 372
 Меконг 246
 Меланезия 37
 Мемель 385
 Мерв 250
 Месневи 203
 Мехр 16
 Мехргон 8, 15
 Мешхед 256
 мизадж (миджоз) 123
 Милютин Д. А. 384
 Мин 246
 Мир Хайдар 250
 Мирбобоев Абдуллоджон 45, 231
 Митра 49, 50
 михраб 49, 108, 148, 151, 224
 Мишенков Д. К. 390
 мобед 75, 76
 Модии Дж. 53
 Моисей 115, 145, 194, 253
 момо 92
 Момо Хавво 114
 Монблан 384
 Монголия 257
 Москва 354, 356, 365
 Московская область 384
 Мосс М. 37
 Мстиславский
 (Масловский) С. Д. 361, 363,
 367, 387

- му‘аддил ан-нахар 9
мубад 6
мубади мубадон 36
му‘джиза (му‘джизат) 102
мулк 240
Мулло Курбон 373, 374
Муминабад 109
Муминабадский район 130
мунафикин 112, 141, 142
муноджот 92
Мургаб 209
мурги рух 93
мурид (мюрид) 249, 274
Муроди 23
Муса 115, 116, 145, 240, 253
Мустаг-ата 253
Мустафина Р. 273–275
Мухаммад 29, 35, 41, 79, 109, 111, 117, 142, 148, 150, 154, 157–159, 206, 215, 223, 225, 229, 230, 236, 239, 249, 253, 273, 275–277, 284, 336
Мухаммад Бакир 208, 236
Мухаммад Садик 248, 249
мухаммадшахи 206
Мушкетов И. В. 386
мушкилкушо 108, 113–115, 118, 120, 121, 130, 135, 139, 140, 145, 157, 210
Мушкилкушо 209, 237
мушрикин 141
мыстан 254
Мышенков Д. К. 355
- наби 102
Навои ‘Алишер 317
Навруз (Ноуруз) 3–11, 14, 15, 17, 19–22, 26–32, 34–40, 42, 43, 45, 46, 59, 151, 233
наврузи 11
Наврузи Бузург 20, 36
Наврузнома 4, 5, 6, 17, 19, 25
Навсари 53
Нагзибеков Мамад Замун 86
найза 287
Накешев Т. 283
накшбанд 317
Накшбанд Баха’ ад-Дин 86, 127, 128, 239, 267, 315–318
накшбандийа 217, 239, 317, 318
Намадгут 205
Нанкин 265
Нарынская область 275, 292–294
ан-Насафи Мухаммад б. Ахмад 206
Насир Хосров (Насири Хусрав) 42, 206, 207, 227, 232
Насраддин Карим 137
насут 240
Нафиси Са‘ид 16
нашонаи джон 93
Не‘матулло 108, 110, 119, 147, 148
Неджеф 253
Непал 258
Нехорошев Н. 340
Низам ал-Мулк 206
Низами Ганджави 28
Низами Самарканди 188
нийат 115, 133–135
нийет ташлары 216
Никбану 212
нихоли ‘умр 106, 141, 143
Ницше 20
Ниязи Хамза Хаким-заде 158
Ной 29, 35, 260, 261
Норвегия 238
Нохуд-и мошкел гоша 58
Нур ата 263
Нуратинские горы 174
Нуратинский район 246

- Нуратинское междугорье 251
 Нух 29, 35, 260, 261, 263
 Нух пайгамбар кемесі 263
 Нюрнберг 238
- Оббурдон 385
 Оби Тура 136
 Оби-Хингоу 310, 311, 315
 обошакон 231
 Огудин В. Л. 207, 211, 223, 276, 362, 363, 367, 373
 Огуз-каган 246
 озах 137
 Ок-уй 276
 ок-чой 259
 Олаф Тригвасон 238
 Омск 260
 Организация Объединенных Наций 39, 40, 42
 Оренбург 119
 Оренбургская область 288
 Орзикул 376
 Ормазд (Хурмуз) 3, 6, 27, 150
 Орфей 22
 Османская империя 255
 остон 85, 98, 99, 208, 209, 212–216, 224, 225, 232, 233, 237, 351, 377
 остона 85
 отаг-и аташ 61
 оташи фалаки 30
 отроки Эфесские 255
 Ош 210, 211, 223, 267, 302, 318–322
 Ошо Раджниш 197
 Ошоба 110
 Ошская область 294, 295
- пави 53, 75
 Павлодаро-Баянаульско-Каркаралинский тракт 260
- Пакистан 46, 244
 Палдорак 385
 Палестина 88
 Памир (Западный Памир) 155, 205–209, 213, 214, 217–220, 224, 231–234, 236, 256, 352, 353, 357, 361, 374, 377, 380–384
 Пандж Чашма 362, 377
 панджа 224
 панджтан 236, 239
 панджтани 207
 Панджтан-чахма 226
 парахаома 75
 Парвози Шоабдулло 242
 пари 92, 139
 парии нопок 139
 парии пок 139
 Парс 52
 Пасруд 358, 380
 Пасха 115
 Патру 109
 Пенджикент 109, 141, 358
 Пенджикентский район 100, 109, 135, 340
 Персеполь 28, 71
 Персидский залив 244, 384
 Персия 51, 244, 384
 Петровск 356
 Пещерева Е. М. 106
 пир 56, 117, 127, 208, 317
 пиран 58
 Пир-и сабз 212
 Пири Фоук Мухаммад Парвози 215
 Писарчик А. К. 106
 Питуп (Птуп) 225
 Поволжье 246, 260
 Покрышкин П. П. 303
 Полван-ата (пахлаван) Махмуд 331–336

- Полинезия 37
Польное Конобеево 390
Поршнев 86, 227
Пославский П. 315
Поярков Ф. 252
Прага 238
Предтибетье 248, 251, 256, 259
Пржевальский Н. М. 245
Пяндж 215, 225, 388
- Радлов В. В. 303, 305
Рази ад-Дин 236
Рамазан (Рамадан) 14, 233
рас ал-машайх 318
Рассудова Р. Я. 207
Рахимов Р. Р. 207, 221, 310, 311,
375, 376
рахмат 230
Рашид ад-Дин 245
Резван Е. А. 264
ривайат 55
Рим 238, 244
Рин 226, 227
Ринг 238
рисола 6
Роборовский В. И. 245
Рогич 375, 376
Розенберг 238
Розенфельд А. З. 84, 307
Ромит 136, 137
Российская империя 260, 386, 389
Россия 27, 245, 262, 283, 352, 353,
355, 356, 384, 389
Ростовцев Н. Я. 357, 387
Рошткалинский район 219
руба'и 331
Рудаки Абу 'Абдаллах 23, 42
Рудаки район 119
Рузи Умед 36
руиджо 169, 170, 173, 202
Руми Джалал ад-Дин 35, 41, 42,
203, 219, 241
Русский Комитет для изучения
Средней и Восточной Азии
303, 304
Русский Комитет по изучению
Центральной Азии 245
Русский музей 305
Русский Туркестан 304
рух (рухийа) 93, 105, 122
Рушанский район 232, 377, 390
- са'адат 36
ас-Са'алиби 206
са'д 19
Са'д б. Абу Ваккас (Садуакас) 273
Са'ди Ширази 41, 42
Сабит б. Курра 9
сабр 124, 125, 127
саваб 85, 103
садкок 92, 105
Садриева Кори Кулмурод 92
Сазонов В. А. 311
Сайёд 136
саййид (сейид) 220, 227
Саййид Йусуф 'Али Шах 207
Сайрам 273
Сайроб 113
Сайф ад-Даула Малик 276
саки 230
саларниги лиши 248
Салах ад-Дин 265
салом 216, 217
Саль-мазар 322, 329, 330
Самани Наср б. Ахмад 206
Саманиды 206
Самарканд 12, 20, 95, 109, 110,
160–162, 165, 169, 173, 182,

- 184, 188, 206, 246–248, 252,
277, 302–304, 306, 352, 354,
356–358, 362, 372, 383, 385
- Самаркандская область 246, 263,
353, 387
- Самсолик 94
- Сан-Виктуар 255
- санг 213, 221
- Санги аждахор 222
- санги-джумон (джунбон) 84, 221
- Санги Кавутак 221
- санги-лахад 137
- Сангистан 383
- Санджан 52
- Санкт-Петербург (Петербург)
127, 304, 305
- Сарвода 358
- Сари Хосор 113, 135
- Сарсенбек Козыбагар-улы 263
- Сасанидская империя 31
- Сасаниды 32, 212
- Саудовская Аравия 46
- сафар дар ватан 256
- Сафаргуль 136
- сафедаб 20
- Свято-Никольская церковь 155,
159
- Святые Камни 288
- Северная Африка 251, 265
- Северный Кавказ 154
- Селевк 370
- Сельджукиды 8
- Семенов А. А. 317, 318, 380, 381,
390
- Семипалатинск 260
- Серахский район 245
- сербедабы 265
- Сергиопольский тракт 260
- Сети Пир 66, 67, 68, 69
- Сиань 256
- Сидж 227, 242
- Сиднев 220
- сиёхи 376
- Сийавуш 10, 11, 12, 14
- сийахгуш 11
- сийахпуш 205
- Сикашим 205
- Симигандж 107–112, 115, 117–121,
129, 130, 133, 134, 136, 139, 145,
147–149, 156
- Симонов А. 210
- Синд 117
- Синин 256
- Синцзян 245, 264
- Сипонч 209
- Сирия 11, 47, 88
- сирко 29
- Сист 212
- Ситиро Фукудзава 390
- Ситти Зейтун 87
- Сиф 194
- Сичча 135
- Скандинавия 244
- Скасси А. М. 355, 390
- Смирнов А. К. 306
- Снесарев Г. П. 88, 106, 128, 129,
207
- Соболев Л. Н. 355
- Согд 370
- Сози Навруз 20
- сокит 259
- сокитбаши 259
- Соле 380, 381
- Соломон 34, 35, 213, 318
- Соль-Илецк 278, 279, 288
- Соль-Илецкий район 288
- Сонг-Куль 294, 301
- Сорвод 354

- Средиземноморье 35
Средняя Азия 90, 244, 266, 310,
317, 318, 322, 336, 352, 353, 357,
361, 370, 384, 386, 387
Старо-Чарджуйский район 245
Старцев Н. П. 355
Стоимир 238
Столетов Н. Г. 390
Страбон 228
Строецкий И. 387
Сузакский район 275
сузан 172, 180, 202
сузани 163–165, 167, 169, 170, 172,
202
сузанкаш 172
Сулайман (Сулейман) 35, 213,
223, 274, 276, 318, 319
Сулейманова гора 318–320, 322,
323, 325
Сулейман-тау 277, 318, 319
Султан Ваис 87
Суматра 267
сунна 79
сура 114, 216, 217
сурпо 259
сурфа 259
Сурхоб 109
Сухарева О. А. 84, 90, 92, 160,
161, 164, 165, 167, 173, 174, 177,
179, 180, 182, 195, 207, 315
ас-Сухраварди Абу Хафз ‘Умар
45, 230, 241
Сырдарья 246
Сюньхуа 247
Сян-фэй 256

Табризи Шамси 219
таваф (тавоф) 86, 114, 134, 135
Тавриз 385
Таджикистан 3, 4, 58, 82, 91,
96–101, 107, 113, 119, 130, 149,
155, 159, 160, 223, 306, 307, 310,
311, 340, 351, 362, 375, 390
таджирон 142
такяпуш 174
Такла-Макан 254
Талас 282
ат-та‘лим 235
Талмуд 255
Тамбовская губерния 390
Тамуз 10
тарикат 217
тасаввуф 16, 21, 207
таухид 80
тафрит 18
Тафхим 5
Тахмураш 17
Тахтабанди 135
Тахти Сангин 229
Тахти Сулейман 223, 267, 276,
277, 318, 322
таш 221
Таш-ата 210
Ташкент 263
Таш-мазар 221, 276
Таэрсы 257
Тегеран 48, 51, 59, 70–74, 77
Тегирми 94
текие 317
Тенгри 253, 291
Тенишев Э. Р. 245, 247
Теңир 286
тер зехт 376
Терлецкий Н. С. 106, 142, 207
тешик-таш 84
Тибет 256, 257, 258, 264
Тила Кари 304
Тимур 248, 249, 253, 267

- Токмак 252
 тор 169
 төве ойны 253
 төре 279
 Тош-Додо 211
 Троицкая А. Л. 336
 туг 104, 108, 340, 344
 Туги Имам Хусайн 215
 Туйок 254–256
 Туйокское ущелье 254
 тукуз 170
 тумар 171
 Тура 136
 Туран 3, 15, 17, 22, 27, 32, 34, 36, 46
 Туркестан (Туркестанский край) 34, 254, 260, 267, 274, 277, 306, 352, 356, 368, 384, 386
 Туркестанский альбом 340, 370
 Туркестанский Арарат 263
 Туркменистан 245, 265
 Турфан 255, 256
 Турфанский оазис 254
 Турфанское княжество 254
 Турция 216, 218, 255
 Тусён 98, 214, 218, 219
 Тут-ак 248
 Тхаба-Ерды 154, 155
 Тюменская область 267
 Тянь-Шань 252, 256
 ‘Убайдулла султан 250
 Узбекистан 82, 95, 99, 113, 158, 247, 263, 274, 336
 Узген 275
 Узун-ата 273
 Укаша-ата 273, 274
 Улакан 267
 Улугбек медресе 304
 Ульрих 238
 Умай 253
 Умай-эне 284
 ‘умра 230
 Ура-Тюбе 383, 385, 386
 Ура-Тюбинский район 91
 Ургут 99, 110, 113, 116, 117, 118, 188
 Успенский собор 255
 устад 27
 Усть-Юрт 246
 Утайшань 269
 Утеген-батыр 282
 Уызхан-ата 292
 Уэллс Г. 255
 Файзов Д. 141
 Файзов С. 141
 фалосифа 16
 Фальгар 356
 Фан (Фандарья) 369, 382, 386
 Фанская дорога 382
 Фарвардин 3, 6
 фариштагон 39
 Фарс 52, 246
 Фатима 114, 117, 157, 207, 225, 236, 239, 284
 Фатимиды 236
 Фатиха 217
 Федченко А. П. 263, 352, 354–356, 358, 361, 368, 371, 372, 384, 389, 390
 Феодор Студит 194
 Фергана 283, 341, 362, 375
 Ферганская долина 85, 106, 110, 158, 211, 221, 256, 257, 259, 276, 362, 383
 Ферганская область 322, 326, 329, 330

- Ферганский район 129
Филипп 44
Финикия 10
фирашкард 37
Фирдуси Абу ал-Касим 3, 10, 14,
16, 17, 33, 34, 41, 42, 178
Фироузгари Мехрабан 75, 76
Фишер М. 57, 77
Фохмамад 225
фрвахар 60, 61
фраваша 27, 44
Фрай Р. 46
фрашокерети 37
Фридрих 237, 238
- хаджж 56, 77, 225, 226, 230, 254,
256
хаджжи 226
хадис 223
Хадрамаут 238
Хазе К. 81
хазрат 95, 100, 110, 124, 126, 127,
139, 141, 142, 144, 208, 209, 213,
216, 219, 221, 223, 237, 240, 273,
276, 277, 307–315
Хазрати Имам 310
Хаййам Умар 4–6, 8–10, 17, 19, 24,
25, 36, 37, 42
Хаит 315
хакикат 248
хаким 4
Хакимов Наим 46
Хаким-ота 231
Хаким-шайх 267
ал-Халладж Абу ал-Мугнис ал-
Хусайн б. Мансур 218, 219,
240, 241
халифат 28, 79, 244
Халича (Хадиджа) 114, 157
- Хамдан ибн ал-Аш‘ас 235
хамкор 38
ал-Ханафиййа Мухаммад б. 273
Хандуд (Хамдуд) 205
Харав 227
харсанг 223
Харут 129
Хасан 205, 207, 236, 239, 249
хата’ 103
Хатжир 214
хатл ал-хваджагон 217
Хатлонская область 109, 113, 340
хауз 86, 109, 128
Хафиз Ширази 42
Хашимов М. А. 362
Хеврон 194
Хива 302, 331, 335
Хивинское ханство 246
хиджра 41, 253
Хизр (Хидр, Хызр) 218, 240, 274
Хикайат-и мазарха-йи Кухиستان
208
Хингоу 89, 94, 151, 209
Хира 159
хирга 213
хирка (хирке-йи мубарак) 249
Хисорак 315
хода 94
Ходжа ‘Абд ал-Джалил 336, 339
Ходжа Абдуллахи Сурхи 96
Ходжа Аламбардор Вали 101, 109
Ходжа Барор 106, 138
Ходжа Дари Дукон 108
Ходжа Исхак Вали 351, 352,
360–365, 368, 372–374, 377, 381
Ходжа Раджаб 233
Ходжаи Кухи Лал 98, 212, 213
Ходжаи Пандж 100
Ходжаи Сабзи Пуш 232

- Ходжаи Санг 221
 Ходжаи Сангвоти Вали 221
 Ходжаи Санги хок 221
 Ходжи Бекташ 128
 Ходжи Каландар 311
 Хозараспские ворота 331
 Хозрети Баба 340, 342
 хонако 149
 Хони 255
 Хорасан 27, 28, 42, 208, 246, 250
 Хорезм 87, 103, 106, 128, 129, 231
 Хотанская область 267
 Христос 128, 146, 193, 194
 Христофор св. 128
 Хромов А. Л. 371
 Хуанхэ 246
 Хубби-ходжи 231
 Худ 238
 Худжакалон 228
 Худжанд (Ходжент) 8, 12, 45, 46,
 231, 340, 342
 худжра 300
 Худованд 132
 Худуд ал-'алам мин ал-машрик
 ила ал-магриб 205, 235
 Хукарья 228
 Хулайни 230
 хун-и Сийавуш (хун-и Исйавуш-
 шон) 11
 Хунчат нивунч 220
 Хурмуз, см. Ормазд
 Хурмузд, 14
 Хуршах Рукн ад-Дин 241
 Хусайн 205, 207, 216, 236, 239, 249
 Хусайн эмир 248
 Хушво Ходжа 336, 337

 Царева Е. Г. 251, 264
 Цейлон 310
 Центральная Азия 35, 50, 58, 79,
 80, 82, 84, 87, 88, 90, 92, 93, 94,
 103, 105, 106, 109, 111, 113, 117,
 118, 120, 124, 128, 129, 130, 133,
 134, 145, 147, 149, 150–156, 163,
 164, 169, 199, 206, 207, 210, 216,
 218, 221, 223, 228, 229, 231, 234,
 237, 239, 240, 251, 255–257, 262,
 263, 267, 277, 295, 302, 306,
 322, 336, 341
 цзамба 257, 258, 268
 Цинхай 245, 246, 264
 Цорж 219
 Цяньлун 256

 Чаган 262
 Чагатайский улус 265
 чайсума 257, 258, 260
 Чанъань 256
 Чарвак Дувана 211
 Чарджоу 251
 Чархи Йа'куб 108, 109, 117, 120
 чахар-песгами 51
 Чахор макола 188
 Чашмайи Айуб 126
 Чашмайи Ауч 225
 Человек из Тохоку 390
 Черепа из Макшеватских пещер
 357, 359
 Чехия 238
 Чёч Дёбё 293
 Чже Цонкапа 257
 чид 233
 Чижевский А. Л. 43
 Чий-мазар 289
 чил духтарон 112, 218
 чил тан (чилтан) 112, 114, 218, 219,
 241
 Чилдара 89

- Чилдухтарон 129, 218
чиллахона 362
Чилтан (Чилтани пок) 107, 108,
111, 112, 120, 121, 130, 131, 133,
134, 140
Чил-Устун 211
Чимкент 263, 275
Чимкентская область 273, 275,
291, 292
чимлик 202
Чинар-бобо 87, 88
Чингизиды 279
Чингиз-хан 34
чирог 213
Чистяков И. Ф. 303
чишм (чашм) 131
Чишмайи назарханди 107, 108,
149
Чишми Кози 109
Чолпон-ата 295
Чопан-ата (Шопан-ата) 274
Чор дарвеш 188
Чор китоб 188
Чор мунор 188
Чорбоги кудакон 147, 157
чорраха 188
чорсу 188
Чор-Чинар 99, 110, 113, 118, 188
чорчирок 167, 172, 187–189,
191–193, 195, 197, 198, 200, 201
Чугучак 260
Чуйская долина 248, 252
Чуйский тракт 252
Чыйырчык 294
- Шабдулло 227
Шабирган 250
шаджаре 186
Шайдон 135
- шайтан 29, 126
Шайх Хусейн 267
шайык 293, 297, 298
Шамс ад-Дин Мухаммад 219
Шаньси 269
Шапур II 46
шари'ат 117
Шари'ати 'Али 26, 27
Шарифабад 77
шароб 29
Шах Бурхан 207, 214
Шах Исад ад-Дин 207
Шах Камбари (Афтаб) 207
Шах Кашан 207
Шах Маланг 207
Шах Фазыл 276
Шах Хамуш 207
Шахдара 215, 220, 239
Шахи Зинде 302–306
шахид (шахидон) 109, 137, 372
Шахимардан 158
Шахин Шамс ад-Дин 130
Шахнома 10, 26, 33, 34
Шахристан 92
Шахристанский перевал 386
Шацкий уезд 390
Шаш-ана 292
Шашмаком 20
Швеция 238
шейх (шайх) 102, 110, 119, 148,
210, 211, 217–219, 252, 264, 275,
314–316, 318, 322
Шейхо 307, 311, 312
Шелер Макс 33
Шиммель А. 117
Шинг 375, 376
шипондан 105
Шир-Али-хан 390
Ширгин 221, 222

- Шир-дар 304
Шишусп 221
Шнеерсон Д. 246
Штолиби Сармаст 232
Шотор санг 220
Шох Комбари Офтоб 99
Шохи Тирандоз 98, 214, 220, 239
Шохи хомуш 109
Шпенглер О. 25
шу'убиййа 34
Шугнан 207, 227, 377
Шукуров Ф. 362, 374, 388
Шукуров Ш. М. 217
Шумер 10
Шур 219
Шурмашк 336
шыракши 291, 297, 298
- Щербина-Крамаренко Н. Н 303
Щусев А. В. 303
- Эгизбак 294
Элиаде М. 37, 38, 94, 140, 194
Эллада 15
- Эмин 254
Эмпедокл 15
Эрмитаж 304
Эфес 255
Эфиопия 267
Эчкили-тоо 282
ээ 294
Юдахин К. К. 318, 319, 322
Южная Азия 35
Южно-китайское море 244
Южный Тироль 382
ЮНЕСКО 39
- Яворский И. Л. 353, 354, 358, 359,
363, 365–369, 373, 378, 385, 390
Ягноб 93, 369, 372
Язганд 89
Яздигерд III 212
Якка-Хона 380, 381
Ямг 220
Ямчун 225
Янцзы 246
Япония 244
Ярмазар 129

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Акбар Турсон</i> «В благоухании, в цветах пришла желанная весна» (эскиз сравнительно-культуроведческой модели праздника Навруз).....	3
<i>В. Ю. Крюкова</i> Зороастрийские святыни Йезда и Тегерана (предварительное описание и краткие заметки по истории бытования).....	48
<i>Н. С. Терлецкий</i> Некоторые аспекты почитания деревьев у оседлого населения Центральной Азии.....	79
<i>Р. Р. Рахимов</i> Нихоли ‘умр: дерево в мифоритуальной символике таджиков	106
<i>Р. Р. Рахимов</i> Светильник как изобразительный мотив цветка, дерева и креста (в поисках смысла в лабиринтах узора на свадебной вышивке таджиков)	160
<i>К. С. Васильцов</i> Природные места поклонения Западного Памира	205
<i>М. Е. Резван</i> Паломничество как функция транспортного коридора (по материалам экспедиций МАЭ РАН 2008–2011 гг.).....	244
<i>И. В. Стасевич</i> Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культы святых)	270

<i>В. А. Прищепова</i>	
Музейные фотографии культовых объектов народов Центральной Азии в коллекциях МАЭ конца XIX — первой половины XX в.	302
<i>Д. Худоназаров</i>	
Экспедиция графа Бобринского на Зарафшан и загадки Макшеватской пещеры	351
Указатель	393

Научное издание

ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ
ТРАДИЦИЯ В УСЛОВИЯХ ПЕРЕМЕН

Выпуск III

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактирование Н. А. Паршуковой
Корректор Л. Г. Амбросенко
Компьютерный макет А. А. Банковича

Подписано в печать 20.02.2013.
Формат 60 × 84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Усл. печ л. 24. Уч.-изд. л. 26.
Тираж 200 экз. Заказ № 35.

МАЭ РАН
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24.
Тел. 323-67-74, e-mail: izd_lemma@mail.ru