

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 распространенными 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. Башилов. 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 (*нашонаи джон*). Дух покидает тело умершего человека, как и спящего, вылетая из носа в виде комара или мухи. Он летит к небесному престолу (*ари*), 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 вотивными 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 *мазар*е
(*остоне*) Шохи Тирандоз.
Гусён, Таджикистан.
2008 г.



Рис. 7. Дерево на *мазар*е (*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 *мазаре* 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. *аулийа* ') 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.