

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

Г. П. Снесарев

Реликты
домусульманских
верований и обрядов
у узбеков Хорезма



Издательство «Наука»
Москва 1969

С. 125

Настоящая книга — монографическое исследование по проблеме общего религиоведения и некоторым конкретно-историческим вопросам этой области. Рассматриваются доисламские верования народов Средней Азии, в частности узбеков Хорезма. По мелким реликтовым явлениям восстанавливаются идеологические системы, сменявшие одна другую на протяжении тысячелетий, каждая из которых оставила свои следы в народных верованиях и обрядах.

В книге подробно описаны и проанализированы пережитки анимизма, магии, шаманства, культа духов предков и др., до сих пор малоизученные на среднеазиатском материале.

Ответственный редактор

Г. А. ЖДАНКО

1-6-2
(17-69 (I))

Глеб Павлович Снесарев

Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма

Утверждено Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР

Редактор Г. Н. Улунян

Художник А. Д. Смеляков

Технический редактор В. Д. Прилепская

Сдано в набор 23/X 1968 г. Подписано к печати 17/II 1969 г. Формат 84×108^{1/32}

Печ. л. 10,5. Усл. печ. л. 17,64. Уч.-изд. л. 18,1 Тираж 2000 экз.

Т-03815 Бумага № 2. Тип. зак. 1329 Цена 1 р. 29 к.

Издательство «Наука». Москва, К-62, Подсосенский пер., д. 21
2-я типография издательства «Наука». Москва, Г-99, Шубинский пер., 10

Оглавление

Введение	5
<i>Глава I</i>	
Хорезмская демонология и реликты шаманства	23
<i>Глава II</i>	
Магия семейно-бытовой обрядности	73
<i>Глава III</i>	
Пережитки ранних форм религии и зороастризма в погребальных обрядах	107
<i>Глава IV</i>	
Реликты культа плодородия в производстве и быту	182
<i>Глава V</i> <i>См. в кн. 262-265</i>	
Домусульманские элементы в культе святых	266
<i>Глава VI</i>	
Пережитки культа животных и их место в хорезм- ских обрядовых комплексах	307
Заклучение	331

Введение

Хорезмскому оазису, расположенному в низовьях крупнейшей водной магистрали Средней Азии — реки Аму-Дарьи, принадлежит исключительно важное место в истории Средней Азии. Уже нахождение его в зоне Приаралья говорит о многом, если учесть, что Приаралье в целом — это «связующее звено между миром североевразийских степей, гористыми странами Передней и Южной части Средней Азии и североиндийской низменностью, узел скрещения восточносредиземноморских, индийских и северноевразийских элементов, один из важнейших узловых пунктов индоевропейского этно- и глоттогенеза»¹. Хорезм был одним из древнейших очагов зарождения оседлой земледельческой культуры; уже в середине I тысячелетия до н. э. здесь существовала мощная ирригационная система. Развитое земледелие, обилие городов, расцвет ремесла, искусства, далеко идущие торговые связи характеризуют высокий уровень цивилизации античного Хорезма.

Историческое значение Хорезма, представляющее перед наукой в результате кропотливых археологических и исторических исследований, объясняет неослабевающий интерес к нему со стороны ученых самых различных профилей. Воссоздать во всей полноте культуру Хорезма на

¹ С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 341.

разных этапах ее развития — это означает раскрыть новые, дотоле неясные страницы истории Средней Азии в целом.

Если многие стороны жизни древних хорезмийцев, их хозяйства, политической истории, материальной культуры, искусства благодаря трудам археологов все более становятся ясными, то к реконструкции их религиозных верований пути более ограничены, особенно в связи со скудостью письменных свидетельств. Правда, и в этой области археологии Хорезма и Приаралья в целом удалось многого добиться. Так, работы последнего десятилетия внесли ясность в понимание погребальной обрядности, с присущими ей локальными особенностями². Богатейший материал глиняной пластики — терракотовых статуэток, керамических рельефов, а также печатей, нумизматики, накопленный в результате многолетних раскопок хорезмских памятников различных эпох, к интерпретации которого были привлечены письменные свидетельства — от Авесты до «Памятников минувших поколений» великого хорезмского ученого-энциклопедиста X—XI вв. н. э. Абурейхана Бируни, позволил более уверенно говорить о характере древнехорезмийского пантеона³. Археологические исследования подтверждают реальность гипотезы, что в Хорезме следует искать один из древнейших очагов сложения зороастрийской религии.

И все же именно область верований и культа домусульманского Хорезма, как, впрочем, и всей Средней Азии, продолжает оставаться наименее ясной для исторической науки. Поэтому, ставя задачу более активно вторгнуться с научным поиском в эту область, нельзя недооценивать те возможности, которые наряду с архео-

² С. П. Толстов. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962; он же. Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция 1955—1956 гг. СА, 1958, № 1, и др.; Ю. А. Рапопорт. К вопросу о хорезмийских статуарных оссуариях. КСИЭ, 1958, вып. XXX; он же. Хорезмийские астодоны (к истории религии Хорезма). СЭ, 1962, № 4; он же. Некоторые вопросы сложения зороастрийской погребальной обрядности. «Доклады делегации СССР на XXV Международном конгрессе востоковедов». М., 1960; В. Н. Ягодин. Новые материалы по истории религии Хорезма. СЭ, 1963, № 4; А. В. Гудкова. Ток-кала. Ташкент, 1964; Кой-Крылган-кала — памятник культуры древнего Хорезма IV в. до н. э.—IV в. н. э. «Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции», т. V. М., 1967.

³ С. П. Толстов. Древний Хорезм, глава IV, «Хорезмийский садник»; экскурс III, «Путь корибантов».

логией дает нам этнография, давно уже блестяще доказавшая, каким существенным источником для изучения истории религии могут оказаться те реликтовые явления, с которыми приходится сталкиваться в процессе этнографических исследований.

Хорезм в этом отношении особенно перспективен, что отмечал еще В. В. Бартольд: «В этнографическом отношении особый интерес представляло бы изучение Хорезма, где сохранились до сих пор некоторые бытовые особенности». В. В. Бартольд был совершенно прав, говоря о причинах бытования в Хорезме ряда архаических явлений: «Мусульманский Хорезм отнюдь не жил изолированной жизнью и имел тесные торговые сношения с другими странами; но в окруженном пустынями Хорезме, как в окруженной морями Англии, вся жизнь носила своеобразный уклад, и даже заимствованные извне черты обнаруживали особую живучесть»⁴.

То же в отношении Хорезма отмечал К. А. Иностранцев. Он писал, имея в виду культуру древнейшего ираноязычного населения оазиса, что «вследствие особого географического положения эта область интересна для изучения переживания тех культурных форм, которые вследствие скорейшей эволюции исчезали или изменялись в других иранских областях»⁵. Можно не соглашаться с тем, что причины бытования архаических явлений автор сводил к одному лишь географическому положению Хорезма, но мысль о перспективности этнографических исследований в оазисе — это верный прогноз, правильность которого была доказана всеми последующими научными поисками.

Этнографическое изучение Хорезма и прилегающих к нему областей исключительно важно и для решения некоторых специальных, пока еще дискуссионных проблем истории религии, какой, например, является вопрос о родине зороастризма. По этому поводу С. П. Толстов в своем труде «Древний Хорезм» пишет: «Конечно, проблема происхождения зороастризма остается еще во многом спорной, но для нас несомненно одно положение, которое и является решающим для данной работы: зороастризм

⁴ В. В. Бартольд. Сочинения, т. II, ч. I. М., 1963, стр. 206.

⁵ К. А. Иностранцев. О домусульманской культуре Хивинского оазиса. ЖМНП, новая серия, ч. XXXI, февраль 1911.

теснейшим образом связан со среднеазиатской почвой, историко-этнографические факты, почерпнутые на этой почве (разрядка наша.—Г. С.), могут быть истолкованы в свете зороастрийской мифологии и в свою очередь пролить свет на многие ее темные стороны»⁶.

Этнографическое исследование Хорезма вряд ли имеет лишь локальное значение. Именно вследствие того, что данный оазис в силу своих исторических судеб и географического положения может предоставить исследователю материал о явлениях, в других местах уже исчезнувших, результаты его этнографического изучения важны для Средней Азии в целом.

Все сказанное выше и заставило приступить к исследованию тех реликтовых этнографических явлений, которые наряду с данными археологии помогут пролить свет на религии и культы древнего Хорезма. Это определило первую задачу нашей работы.

Хотя, как мы видели, значение такого рода исследований осознавалось уже давно, нельзя сказать, что с этнографическим изучением Хорезма в аспекте верований и культа дело обстояло благополучно; этому посвящено очень мало специальных этнографических работ.

У дореволюционных авторов, писавших о Хорезме, преимущественно путешественников и лиц, занимавшихся вопросами экономики, ирригации, представителей администрации, военных попадают лишь отдельные, разрозненные сведения по интересующему нас вопросу; преобладают факты, связанные с исламом; о пережитках домусульманских верований ничего цельного из этих работ извлечь почти невозможно. Пожалуй, лишь ряд легенд, записи которых проскальзывают в этих работах, представляет известный интерес.

В трудах историков (В. В. Бартольд, К. А. Иностранцев, Н. И. Веселовский и др.)⁷, которые представляют

⁶ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 287.

⁷ В. В. Бартольд. Сочинения, т. II, ч. I («История Туркестана», «Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира» и др.); К. А. Иностранцев. О домусульманской культуре Хивинского оазиса; его же. О древнеиранских погребальных обычаях и постройках. ЖМНП, новая серия, ч. XX, № 3, март 1909; Н. И. Веселовский. Очерк историко-географических сведений о Хивинском ханстве с древнейших времен до настоящего. СПб., 1877.

большую ценность для истории Хорезма, этнографические материалы почти не представлены: такого рода исследования в оазисе в то время не проводились.

Лучше обстоит дело с работами этнографов советского периода.

В обширной работе К. Л. Задыхиной, посвященной этнографическому изучению северохорезмских узбеков⁸, верованиям и обрядам, восходящим к домусульманскому времени, уделено мало места, хотя ряд приведенных автором сведений, например о реликтах шаманства, представляет большой интерес. Любопытных явлений семейно-бытовой обрядности тот же автор касается в другом своем труде, посвященном пережиткам возрастных классов⁹. М. В. Сазонова, проводившая большую работу по сбору материала в Южном Хорезме и при этом уделившая серьезное внимание домусульманским реликтам, к сожалению, их не опубликовала. В работе же ее о южнохорезмских узбеках¹⁰ эта тема почти не освещалась.

Значительный интерес представляет небольшая по объему, но чрезвычайно глубокая статья Ю. В. Кнорозова, содержащая историко-этнографические данные об одном из памятников хорезмской агиологии — мазаре Шамуна-наби¹¹. Помимо интересного материала легенд и ритуала паломничества автор поднимает, к сожалению, ряд весьма существенных вопросов домусульманских верований. К некоторым из них нам в ходе дальнейшего изложения еще предстоит вернуться. Некоторые данные о культе Аму-Дарьи имеются в работе Я. Г. Гулямова, посвященной истории ирригации Хорезма¹².

Этим по существу и ограничиваются работы, в кото-

⁸ К. Л. Задыхина. Узбеки дельты Аму-Дарьи. «Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции», т. I. М., 1952.

⁹ К. Л. Задыхина. Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии. В кн. «Родовое общество. Этнографические материалы и исследования». «Труды Института этнографии АН СССР», новая серия, т. XIV. М., 1951.

¹⁰ М. В. Сазонова. К этнографии узбеков Южного Хорезма. «Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции», т. I. М., 1952.

¹¹ Ю. В. Кнорозов. Мазар Шамун-Наби. СЭ, 1949, № 2.

¹² Я. Г. Гулямов. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. Ташкент, 1957.

рых домусульманские верования Хорезма находят отражение в аспекте этнографических исследований.

Таким образом, наш этнографический поиск в области хорезмских доисламских верований приходилось начинать с систематических и целенаправленных полевых исследований. Они проводились с 1954 по 1961 г. специальным отрядом¹³ Хорезмской археолого-этнографической экспедиции Института этнографии АН СССР, руководимой членом-корреспондентом АН СССР С. П. Толстовым.

Полевыми исследованиями было охвачено не все население низовьев Аму-Дарьи, а узбеки Южного Хорезма, точнее, Хорезмской области УзССР и близко прилегающих к ней районов Каракалпакии и Туркмении. Такой выбор территории для экспедиционных работ был предопределен целью исследования — максимально приблизиться к этнической среде, которая генетически более всего связана с древними насельниками оазиса и в которой, следовательно, с большей уверенностью можно было рассчитывать на бытование реликтов древних верований. Весь комплекс этнографических явлений, характеризующих южнохорезмских узбеков, уже давно позволил сделать вывод, что именно здесь следует искать наиболее прямых потомков древних хорезмийцев. В этом отношении одним из существенных признаков явилось давнее отсутствие у южнохорезмских узбеков каких-либо следов родо-племенных делений (отдельные вкрапления — позднее явление). Узбеки северной части Хорезма и дельты Аму-Дарьи, еще в недавнем прошлом знавшие деления на племена и роды, сохраняли в быту значительно больше поздних даштикипчакских элементов.

Проведенные в течение ряда лет полевые работы показали, что выбор района исследований был сделан правильно: здесь, даже при условии, что религиозные верования в целом сохранились в наши дни весьма фрагментарно, удалось обнаружить пережиточные явления, гене-

¹³ Узбекский этнографический отряд работал в следующем составе: начальник отряда — Г. П. Снесарев (1954—1961); научные сотрудники — Г. С. Куртмуллаева (1955—1958), Н. П. Лобачева (1956), Р. Л. Садовков (1956); архитектор — Ю. В. Стеблюк (1958—1961); лаборанты — С. И. Салимов (1957—1959, 1961), Е. И. Шумилов (1957), рабочие — Г. Хафизова (1957, 1959), З. П. Горина (1958); шофер — И. П. Волков (1956—1961).

тическая связь которых с домусульманскими верованиями несомненна¹⁴.

Для систематизации материала, собранного в Хорезме, и его обобщения были необходимы аналогии по другим районам Средней Азии, прежде всего тем, население которых этногенетически и по всему характеру культуры ближе всего узбекам Хорезмского оазиса.

В отличие от Хорезма в других местах Узбекистана и в Таджикистане материалы о реликтах древних верований этнографами собирались уже давно и весьма тщательно. Эта тема отражена и в многочисленных специальных работах и в общих этнографических трудах, посвященных тому или иному народу¹⁵. Ко многим из них нам придется не раз в дальнейшем обращаться.

¹⁴ Уже в процессе экспедиционных работ были опубликованы статьи их участников: Н. П. Лобачева. Свадебный обряд хорезмских узбеков. КСИЭ, 1960, вып. XXXIV; Г. П. Снесарев. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма. СЭ, 1957, № 2; он же. Работа Узбекского этнографического отряда Хорезмской экспедиции в 1954 году. КСИЭ, 1957, вып. XXVI; он же. Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма. «Материалы Хорезмской экспедиции», вып. 4. М., 1960; он же. Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия. Там же, вып. 4; он же. Большие семейные захоронения у оседлого населения левобережного Хорезма. КСИЭ, вып. XXXIII, 1960; он же. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии. «Материалы Хорезмской экспедиции», вып. 7. М., 1963.

¹⁵ Мы не имеем возможности дать подробную характеристику данным исследованиям, так как для этого потребовалась бы специальная работа. Укажем лишь основных авторов, в работах которых интересующая нас тема получила более полное отражение. Много ценных, правда, иногда довольно фрагментарных и разбросанных сведений можно извлечь из работ дореволюционных исследователей: Н. С. Лыкошин. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Пг., 1916; В. П. и М. В. Наливкины. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886; А. Шишов. Сарты. «Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области», кн. XI. Ташкент, 1904; кн. XII, 1905; Н. П. Остроумов. Сарты, вып. 1—3. Ташкент, 1890—1895; А. А. Семенов. Этнографические очерки Зеравшанских гор Каратегина и Дарваза. М., 1903; А. П. Хорошин. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876; А. А. Диваев. Этнографические материалы. Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области, вып. I—XIII. Ташкент, 1891—1907; и ряд других авторов.

Из этнографов советского периода в первую очередь следует назвать М. С. Андреева, в трудах которого собран богатейший ма-

Говоря о трудах этнографов Средней Азии, в которых тема домусульманских верований в той или иной степени получила свое отражение, нельзя не коснуться одного, на наш взгляд, весьма существенного обстоятельства.

Советская религиоведческая наука в исследованиях, посвященных проблемам ранних форм религии, привлекающая для своих теоретических обобщений этнографические

.....
материал о реликтах древних верований народов Средней Азии. Особенно полно эта тема представлена в монографии, посвященной горным таджикам («Таджики долины Хуф», вып. 1. Сталинабад, 1953; вып. 2, 1958) и в ряде специальных статей («Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 г.» «Изв. Туркестанского отдела Русского географического общества», т. XVII. Ташкент, 1924; «Вещие сны, несколько примет и детская игра «Сорока-воровка» среди некоторых народов, главным образом Средней Азии». «Изв. Главного Среднеазиатского музея», вып. 2, 1923; «По этнографии таджиков». В кн. «Таджикистан». Ташкент, 1925; «По Таджикистану», вып. I. Ташкент, 1927). Исключительно ценный материал, особенно по ремесленным культам, пережиткам почитания предков, по женской обрядности содержится в работах Е. М. Пещеревой («Гонимое производство Средней Азии». М.—Л., 1959; «Молочное хозяйство горных таджиков и некоторые связанные с ним обряды». В сб. «По Таджикистану». Ташкент, 1927; «Праздник тюльпана (лола) в с. Исфара Кокандского уезда. Сб. «В. В. Бартольд — туркестанские друзья, ученики и почитатели». Ташкент, 1927). Пережиткам культа воды посвящена специальная работа К. А. Богомоловой «Следы древнего культа воды у таджиков» (Изв. Отделения общественных наук АН Тадж. ССР, вып. 2. Сталинабад, 1952). Богатый материал о семейно-бытовой обрядности представлен в трудах Н. А. Кислякова «Семья и брак у таджиков» («Труды Института этнографии АН СССР», новая серия, т. XLIII. М.—Л., 1959); «Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахио-боло» (М.—Л., 1936). Его специальная статья посвящена пережиткам тотемизма («Бурх — горный козел». СЭ, 1934, № 1—2). Материал о пережитках земледельческих культов, семейно-бытовой обрядности таджиков содержится в работах М. Р. Рахимова «Земледелие таджиков бассейна реки Хингоу в дореволюционный период» («Труды Института истории, археологии и этнографии АН Тадж. ССР», т. XLIII, 1957); «Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами у таджиков Кулябской области» («Изв. Отделения общественных наук АН Тадж. ССР», вып. 3, 1953); «Пережитки древних верований в современном быту таджиков Каратегина и Дарваза» («Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии». М.—Л., 1959). В этом же аспекте интересна статья Н. Н. Ершова о кыстакозских таджиках («Туикулдор» у кыстакозских таджиков. «Труды АН Тадж. ССР», т. XVII, 1953). Пережиткам шаманства и древних верований в семейном быту посвящены работы А. Л. Троицкой: «Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана» (СЭ, 1935, № 6); «Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана» («Бюллетень

данные о народах мира, стоявших на низком уровне социального развития, вместе с тем успешно использовала и материал о реликтовых явлениях, вскрываемых этнографической наукой при изучении и народов нашей страны. Однако использование этих материалов все-таки велось крайне неравномерно. Интерес проявлялся главным образом к народам Сибири, Дальнего Востока, Крайнего Севера, меньше — Поволжья. Из поля зрения исследователей ранних форм религии почти полностью выпадал материал Средней Азии, хотя среднеазиатская этнография давно уже располагала материалом, весьма полезным при решении проблем первобытных верований и культов.

Ученые, занимающиеся вопросами религиоведения, в частности первобытными верованиями, не старались проникнуть в эту этнографическую область в силу традиции, рассматривавшей Среднюю Азию как зону безраздельного господства развитой религии — ислама, к тому же занесенной извне, традиции весьма живучей, которая обусловила, как мы увидим ниже, известную теоретичес-

.....
САГУ», вып. 10. Ташкент, 1925). Материалы о пережитках древних верований у киргизов имеются в трудах С. М. Абрамзона; в частности, пережиткам шаманства посвящена его специальная статья «К характеристике шаманства в старом быту киргизов» (КСИЭ, 1958, вып. XXX). О реликтах древних верований у казахов писал В. В. Востров («К вопросу о пережитках древних верований у казахов». «Изв. АН Казах. ССР». Серия истории, археологии и этнографии, вып. 2 (10). Алма-Ата, 1959). В туркменоведении вопросы верований и культа отражены в работах Н. Н. Иомудского, Н. В. Брюловой-Шаскольской, Г. П. Васильевой, А. Джикиева, Ш. Аннакличева. В последние годы особое внимание привлекают работы В. Н. Басилова «О туркменском «пире» дождя Буркут-баба» (СЭ, 1963, № 3); «О пережитках тотемизма у туркмен» («Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркм. ССР», т. VII. Ашхабад, 1963) и С. Демидова «О пережитках верований, связанных с водной стихией и рыболовством у туркмен» («Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркм. ССР», т. VII. Ашхабад, 1963). Оба автора подходят к реликтовым явлениям, богатый материал о которых ими собран с точки зрения их генезиса, проводят серьезный религиоведческий анализ. Интересный материал о легендах и мифах каракалпаков, связанных с древней демонологией и тотемистическими представлениями, можно извлечь из трудов Т. А. Жданко («Очерк исторической этнографии каракалпаков». М.—Л., 1950 и др.). Ряд домусульманских представлений и обрядов каракалпаков получил отражение в интересной диссертации Х. Есбергенова «К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков (на материале погребальной обрядности)» (М., 1963).

кую и практическую ограниченность в оценке верований и обрядности народов Средней Азии.

Следует критически подойти и к работам некоторых среднеазиатских этнографов. Кропотливо накапливая материалы о пережитках домусульманских верований, среди которых немало весьма уникальных, многие авторы не стремятся идти дальше простого описания фактического материала. Такие исследователи ограничиваются поверхностной констатацией, что истоки того или иного явления следует искать в первобытных религиях. Редки попытки конкретизировать это положение, установить, к каким именно формам или элементам первобытных верований восходит данное явление.

Иногда наблюдается весьма поверхностное понимание первобытной религии и ее проявлений. Часто все верования, связанные с животным миром, без всякой градации относят к пережиткам тотемизма; верования, в которых фигурируют духи умерших, непременно связывают с культом предков; очень необдуманно пользуются иногда понятием магии, объясняя им самые разнородные пережиточные явления.

Богатейший материал этнографии народов Средней Азии, который мог бы блестяще иллюстрировать основные положения науки об истории религии, остается почти не использованным.

О том, какие возможности открываются перед исследователями при глубоком анализе этнографического материала, свидетельствуют труды крупнейших ученых — исследователей истории этнографии Средней Азии.

В этом отношении исключительное по своему значению место занимают исследования С. П. Толстова, посвященные проблеме истории религии у народов Средней Азии¹⁶. Содержание его труда «Древний Хорезм» далеко выходит за локальные границы, определенные названием книги. Это прежде всего связано с включением в книгу экскурса III, «Путь корибантов», являющегося результатом блестящего синтеза исторических, археологических, этнографических и лингвистических ме-

¹⁶ С. П. Толстов. Древний Хорезм, экскурс III, «Путь корибантов»; он же. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. ПИДО, 1935, № 9—10; он же. Очерки первоначального ислама. СЭ, 1932, № 2; он же. Религии народов Средней Азии. Сб. «Религиозные верования народов СССР», т. I. М.—Л., 1931.

тодов исследования. В этой, как и в ряде других своих работ, С. П. Толстов широко использует накопленный этнографией материал для раскрытия путей развития религий Средней и Передней Азии, для проникновения к самым их истокам в области первобытных верований. Религиоведческие работы С. П. Толстова, в первую очередь экскурс III «Путь корибантов», определяют направление этнографических исследований в области верований и культов народов Средней Азии. Для автора настоящей работы и в процессе сбора материала, и в процессе его обобщения проблемы, выдвинутые в данной области С. П. Толстовым, и его методика в подходе к этнографическим явлениям были руководящими и при дальнейшем изложении нам неоднократно предстоит обращаться к его трудам.

К числу ведущих работ среднеазиатского религиоведения принадлежат и этнографические исследования О. А. Сухаревой¹⁷.

Большая заслуга их автора заключается не только в том, что им собран богатейший материал, подвергнутый глубокому анализу с точки зрения теории происхождения и развития религии. О. А. Сухарева во всех своих работах весьма последовательно и четко проводит разграничение явлений, генетически связанных с древними верованиями, и явлений, непосредственно вытекающих из мусульманства, что, как мы убедимся, имеет не только теоретическое, но и чисто практическое значение для атеистического воспитания.

¹⁷ О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960; она же. Мать и ребенок у таджиков. Сб. «Иран», т. III. Л., 1929; она же. Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии. СЭ, 1940, № 3; она же. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии. «Труды Института истории и археологии АН Узбек. ССР», т. 2. Ташкент, 1950; она же. К вопросу о генезисе профессиональных культов у таджиков и узбеков. «Труды АН Тадж. ССР», т. СХХ. Памяти М. С. Андреева. Сталинабад, 1960; она же. О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством. «Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии». М.—Л., 1959, и другие работы. Приходится сожалеть, что до сих пор не опубликована крайне интересная диссертационная работа О. А. Сухаревой «Пережитки анимизма у равнинных таджиков» (1940), которая была любезно предоставлена автору для ознакомления, за что он выражает свою признательность.

Из трудов религиоведов, посвященных исследованию по проблемам ранних форм религии, в данном случае тотемизма, но широко использующих для этой цели материалы этнографии народов Средней Азии, следует назвать работы Д. Е. Хайтуна, его статью «Пережитки тотемизма у народов Средней Азии и Казахстана»¹⁸.

Труды указанных исследователей отличается сам метод изучения и использования этнографического материала по вопросу о пережитках древних верований и обрядов, заключающийся не в собирании раритетов, а направленный на выявление внутренних процессов и закономерностей в истории религии на разных этапах ее развития. Только при этом условии богатейший материал среднеазиатской этнографии становится достоянием советского религиоведения в целом. Автор стремился следовать этой положительной традиции, и отсюда вытекала вторая теоретическая задача данной работы — дать анализ собранного материала о реликтовых этнографических явлениях с точки зрения их генетической связи с ранними формами религии.

Выбранный для исследования район, почти не изученный этнографически в этом аспекте, с самого начала казался весьма перспективным. Заранее можно было ожидать, что этнография Хорезма познакомит с явлениями, представляющими большой интерес.

Исследование велось в двух направлениях: с одной стороны, была сделана попытка суммировать все те реликтовые явления, которые с большей или меньшей долей достоверности можно связать с развитой религией среднеазиатской древности — с зороастризмом; с другой стороны, необходимо было «шурфовать» стадияльно более ранние религиозные верования (анимистические, фетишистские, тотемистические, магические, культ природы, предков), которые в силу исторических причин могли у древнейших народов Средней Азии существовать самостоятельно в системе «племенных культов» (классификационный термин С. А. Токарева¹⁹). Правда, внести при этом какую-то четкую классификацию, т. е. отнести генезис того или иного конкретного реликтового явления либо

к зороастризму, либо к стадияльно более ранним пластам верований, не представляется возможным. Сама зороастрийская религия, как бы ни пытались некоторые исследователи представить ее чуть ли ни философской системой, весьма насыщена элементами ранних форм религии (достаточно сослаться на культ фравашей — предков, на наличие обширной демонологии и др.). Вряд ли подобная классификация необходима. Впрочем, как мы увидим в дальнейшем, целый ряд пережиточных явлений с полной уверенностью можно связать генетически с зороастрийскими представлениями в их типических формах. Заранее оговоримся, что, исследуя пережиточные явления, восходящие к первобытнообщинным верованиям, мы не намерены включаться в дискуссии по поводу генезиса и взаимосвязи элементов ранних форм религии. Для этого локальный материал верований Хорезма слишком недостаточен. Однако мы надеемся, что добытый нами в результате полевых исследований фактический материал будет успешно использован специалистами для решения теоретических проблем ранних форм религии. Второе наше замечание касается ислама.

Ислам давно проник в Приаралье и, несомненно, особенно в позднем средневековье, сыграл большую роль в культурной жизни оазиса. Но вряд ли следует переоценивать его значение. Хотя Кутейба, по свидетельству Бируни, «погубил хорезмских писцов, убил священнослужителей и сжег их книги»²⁰, ислам, как в самом Хорезме, так особенно в прилегающих к нему районах, долго не мог укорениться. Вряд ли случайно именно здесь проявляла особую активность вплоть до XIII века н. э. огромная армия мусульманских миссионеров, прежде всего представителей разных суфийских толков. Их деятельность в тот период, получившая отражение в преданиях и легендах, может стать предметом специального исследования. Но, оставляя в стороне вопросы ортодоксального ислама, его догматики, мифологии, официальной обрядности, его пережитков в наши дни, мы, естественно, не пройдем мимо тех проявлений мусульманства, с которыми реликты древних верований связаны теснее всего: в некоторых комплексах представлений и обрядов, как,

¹⁸ «Ученые записки Таджикского гос. университета», т. XIV. Сталинабад, 1956, стр. 89—100.

¹⁹ С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, стр. 16, 17.

²⁰ Абурейхан Бируни. Избранные произведения, т. I. Ташкент, 1957, стр. 63.

например, в агиологии, среднеазиатский ислам — явление исключительное синкретичное, насыщенное древними местными элементами.

Выше мы охарактеризовали вопросы теоретического порядка, которые побудили нас приступить к данному исследованию. Однако это лишь одна сторона вопроса. Не меньшее, если не большее значение имеет такого рода исследование в чисто практическом отношении, если рассматривать вопрос исходя из задач, стоящих перед нами на идеологическом фронте.

Когда более углубленно знакомишься с формами проявления религиозных пережитков у народов Средней Азии в наши дни, обнаруживается весьма примечательное, на первый взгляд, даже парадоксальное явление, заключающееся в том, что пережитки, восходящие генетически к домусульманским верованиям, проявляют в быту большую стойкость, нежели пережитки ортодоксального ислама, деградация которых идет более быстрыми темпами. Исследования, проведенные в последние годы, убеждают в том, что даже чисто обрядовая сторона мусульманства, более устойчивая потому, что может сохраняться иногда в силу одной лишь привычки, без четкого понимания смыслового значения, не говоря уже о догматике и мифологии ислама, которые весьма смутны и сумбуры даже в сознании тех, кто считает себя верующими мусульманами, т. е. представителей старшего поколения (о людях младшего и среднего возраста в этом плане говорить не приходится), активно деградирует среди верующих. Резко снижается значение мест культа, авторитет духовенства, сокращается прослойка лиц, соблюдающих непререкаемые в прошлом для мусульманина обязанности — молитву, пост, религиозные праздники, жертвоприношения (курбан) и прочие предписания религии. Вместе с тем стоит лишь углубиться в область быта, проникнуть в семью, как можно заметить на первый взгляд мелкие, но в сумме своей весьма существенные явления, которые иначе как религиозными пережитками не назовешь, хотя к ортодоксальному исламу они почти никакого отношения не имеют; корни их лежат в стадиально весьма примитивных верованиях.

Заметим, что данный комплекс верований и обрядов применительно к Средней Азии ни в коем случае не следует называть «суевериями» — термином, кстати, весьма

неудачным, под которым в литературе, особенно атеистической, сейчас принято понимать то, что не подходит под рубрику пережитков развитых религиозных систем. То, что у многих народов в силу исторических причин давно уже преобразовалось в лишенные какой-либо целостности отрывочные представления, суеверия, в значительной части уже ушедшие в область сказочного фольклора, — вера в сверхъестественные существа, представления о сакральной силе людей и животных, вера в магические силы, заключенные в вещах, — все это в быту народов Средней Азии нельзя считать анахронизмом, лишенным какого-либо значения, на который можно не обращать внимания, так как все это само собой отомрет. Одну из причин живучести этого комплекса как раз и следует искать в том, что на эту группу пережитков слишком долго не обращалось внимания.

К объективным причинам длительного существования такого рода реликтов следует отнести особенности исторического развития народов Средней Азии, при котором былая застойность производительных сил и длительная консервация патриархально-феодалных отношений являлись благоприятной почвой для сохранения в быту разного рода пережитков, в том числе религиозных. Низкий уровень производства в прошлом закреплял беспомощность перед явлениями природы, порождая чувство бессилия и страха, принимавшее ирреальные, фантастические образы. Общинные порядки и институты, зачастую восходившие к весьма ранним стадиям социального развития, связывали, подчиняли себе личность человека. Патриархальная семья, с беспрекословным подчинением младших старшим, женщин — мужчинам, возводила в абсолют дедовские традиции, передававшиеся из поколения в поколение.

Из этой общей причины вытекали частные, более конкретные, которые оказывали влияние на отдельные компоненты домусульманской группы верований и обрядов. Так, длительная консервация цеховой организации способствовала живучести ремесленных культов; отсутствие медицины в современном ее понимании и связанный с этим высокий процент заболеваемости и смертности были основой бытования пережитков шаманства и других видов религиозной «медицины», замкнутость женского быта обусловила сохранение обширной демонологии и пр.

Существовали и локальные причины, связанные прежде всего с географическим положением тех или иных районов Средней Азии. Вряд ли можно сомневаться, что архаизмы в быту и верованиях дольше сохранялись в труднодоступных горных долинах Припамирья или в Хорезме, окруженном с трех сторон массивами пустынь Каракум и Кызылкум.

Для Хорезма существенное значение имело вековое соседство с кочевой степью — зоной большей консервации как социальных институтов (например, родо-племенных отношений), так и древних верований. На историческом примере замедленных темпов распространения у кочевников-скотоводов ислама видно, что этой среде всегда была присуща приверженность древним верованиям, в частности шаманским. Близость кочевой степи, с которой Хорезмский оазис находился в постоянном контакте, несомненно, повлияла на то, что в самом Хорезме долго продолжали бытовать многие архаические явления.

Каковы же современные причины бытования отдельных явлений интересующего нас комплекса верований? Прежде всего нельзя забывать, что новое родилось не сразу, что пережитки прошлого, в том числе и те, которые питали реликты древних верований, отступали постепенно. Но еще есть среда, где пережитки прошлого, в том числе религиозные, находят более благоприятную почву. Мы имеем в виду семейный быт.

Хотя в области семейных отношений, в частности в положении женщины, произошли огромные изменения, семья продолжает еще оставаться довольно замкнутым миром, менее доступным для прогрессивных влияний, чем, например, производственные коллективы. Патриархальные традиции, столь характерные для среднеазиатской семьи прошлого, исчезают медленно. Авторитет старших и влияние их на младшие поколения в рамках семейной жизни продолжают еще сохранять известную силу и играют немалую роль в поддержании традиций.

Указанные черты семейного быта являются основной причиной живучести той группы верований, которая является предметом нашего исследования. И в прошлом демонология и связанные с ней обряды, сакральные приемы охраны детей, магическая практика, шаманские способы «лечения», культ умерших и предков — все это коренилось в рамках семьи.

Возможно в силу того же издавна установившегося мнения, что Средняя Азия — это зона классического ислама в самых его характерных формах, не возникало попыток более критически рассмотреть весь тот комплекс верований и обрядов со всеми присущими им локальными особенностями, которые составляют «среднеазиатскую религию», не было стремления внести в этот комплекс необходимую дифференциацию, отграничить ортодоксальный ислам от домусульманских реликтов, мало с ним связанных, а порой бытующих самостоятельно. Таких попыток не было в литературе (за редкими исключениями, о которых говорилось выше), а главное в практике культурно-воспитательной работы. Следствием подобного поверхностного подхода было то, что атеистическая работа в Средней Азии ориентирована исключительно на ортодоксальный ислам²¹; весь комплекс домусульманских пережитков ею совершенно не затрагивается. В результате такие явления, как традиционная демонология, фетишизм, шаманская «медицина», магия семейных обрядов, почитание душ умерших, предков и многое другое долгое время сохранялись в семейном быту. Эти явления почти не освещались в научно-атеистической литературе; поэтому и лицам, проводившим антирелигиозную работу, трудно было ориентироваться в данном материале, квалифицированно объяснить каждое из этих явлений.

Перед автором данной работы стоит важная задача — привлечь должное внимание к пережиточному комплексу домусульманских верований и обрядов, бытующих еще в Средней Азии, и самим исследованием помочь разобраться в явлениях, его слагающих, установить, к каким формам или элементам ранних верований они восходят. Применение методов научного анализа дает возможность преодолевать поверхностность и вульгаризацию, элементы которых были свойственны в прошлом пропаганде атеизма, способствует перестройке ее на более глубокой научной основе.

Автор надеется, что материал книги заинтересует не только исследователей — этнографов, археологов, исто-

²¹ К тому же совершенно не учитывалась местная специфика этой религии. Ислам в Средней Азии, освещенный в методической литературе, ничем не отличался от ислама Кавказа и Закавказья, Поволжья, даже подчас стран зарубежного Востока.

риков религии, что она окажется полезной при подготовке кадров атеистов; возможно, тема исследования привлечет внимание широких кругов интеллигенции среднеазиатских республик, т. е. тех, кто непосредственно осуществляет дело культурного просвещения на местах.

Необходимо сделать несколько частных замечаний.

В своей работе автор часто пользуется выражением «хорезмские верования». Хотя полевые исследования, на материалах которых целиком построена данная работа, проводились преимущественно среди узбекского населения южной части оазиса, это выражение подразумевает этнически более широкий круг источников, так как у народов низовьев Аму-Дарьи в силу некоторых общих черт этногенеза, а также длительных культурных взаимовлияний имеется много общего в реликтовых верованиях и обрядах.

Второе замечание касается хронологических рамок материала нашего исследования. В основном он относится к концу XIX — началу текущего столетия, но отдельные пережиточные явления продолжали бытовать значительно позднее.

Обобщая большой этнографический материал, собранный за восемь лет полевых работ, автор выражает глубокую благодарность жителям различных районов Хорезма, лицам разных возрастов и профессий, которые щедро снабдили автора исключительно ценными сведениями.

Помимо материалов, собранных автором, при написании данной работы им были использованы полевые записи участницы экспедиционных исследований Узбекского этнографического отряда Г. С. Куртмуллаевой (семейно-бытовая обрядность), которой автор выражает глубокую признательность за умело и полно собранный этнографический материал.

Глава I

Хорезмская демонология и реликты шаманства

Прежде чем проследить в этнографических явлениях духовной культуры населения Хорезма остатки тех развитых культов, которые были характерны для древних цивилизаций оазиса до проникновения сюда ислама и завоевания им господствующего положения, мы обратимся к той группе пережитков, которые восходят к различным элементам ранних форм религии — к анимистическим представлениям, фетишизму, магии, культу предков и к характеристике хорезмской демонологии.

Господство развитой религиозной системы — ислама, христианства, буддизма и других — не исключает на определенных стадиях общественного развития параллельного существования реликтов более ранних форм религии. Они могут быть в большей или меньшей степени ассимилированы ею, могут, что бывает очень часто, существовать самостоятельно.

В отличие от верований ряда других народов, например народов Восточной Европы, где в начале текущего столетия большинство образов демонологии уже потеряло былое значение и из практических верований ушло преимущественно в область фольклора, особенно сказочного, у народов Средней Азии в это же время вера в разного рода сверхъестественные существа была еще вполне реальна и так же реальна была обрядовая практика, связанная с ними.

Вместе с тем даже в весьма компетентных и пунктуальных описаниях среднеазиатской демонологии мы не находим достаточно четкого разграничения ее персонажей. В большинстве случаев это нельзя отнести за счет полевой недоработки, излишнего доверия к противоречивым информациям. Нам лично неоднократно приходилось убеждаться на хорезмском материале, что различные образы демонологии и по своим внешним чертам и по своим функциям часто сливаются или заменяют один другого. Нередко, описывая то или иное сверхъестественное существо, действие, им производимое, употребляют здесь сборный термин *джин-пари* (жин пари), объединяя, таким образом, воедино два различных персонажа; при описании шаманства в качестве духов-помощников шамана называют то духов «пари», то духов «джинов», хотя у наиболее осведомленных информаторов последние в этой роли никогда не выступают. О. А. Сухарева отмечает подобное же смешение образов духов *албасты* (алвасти) и *аджина* (ажина) у равнинных таджиков¹. Все это можно объяснить тем, что ко времени фиксации сведений о демонологических представлениях уже стирались отличия отдельных персонажей и постепенно появляется какое-то суммарное и довольно абстрактное понятие, аналогичное «нечистой силе» славянских народов.

Как ни свойственна исламу способность регламентировать жизнь каждого мусульманина, вторгаться в область быта, влияние его не было всеобъемлющим.

Но религиозные влияния были значительно шире рамок официальных мест культа и шариатских канонов.

Многие явления, с которыми сталкивался человек прошлого повседневно, в своей будничной жизни, и которые казались ему непонятными, необъяснимыми, а следовательно, сверхъестественными, он истолковывал в соответствии с традиционными, веками жившими народными верованиями. Именно в семейном быту глубоко укоренились древние демонологические представления, равно как и связанная с ними ритуальная практика. Этому немало способствовало то, что женщины, в прошлом в значительной степени изолированные от общества, жили своей замкнутой жизнью и являлись своего рода

¹ О. А. Сухарева. Пережитки анимизма у равнинных таджиков. Рукопись канд. дисс. (1940), стр. 52, 56, 57.

хранительницами этой «народной религии» — так с полным основанием можно назвать обширный и своеобразный комплекс доисламских верований и обрядов.

Следует отметить, что демонология Хорезма в целом мало отличается от демонологии других территорий и даже других народов Средней Азии. Однако персонажи хорезмского пандемониума и их функции имеют и черты своеобразия, что нередко помогает воссоздать то, что в других местах Средней Азии оказалось уже утерянным.

Рассмотрим некоторые локальные особенности хорезмского пандемониума, те поверья, которые типичны для данной территории. Среди его образов мы находим духов, и резко враждебно относящихся к человеку, и таких, которых можно вполне назвать нейтральными.

Все они — результат весьма развитых анимистических представлений; духи уже почти не «привязаны» к той или иной стихии, явлению природы или предмету и в своем значительном большинстве антропоморфны. Правда, имеются намеки на более ранние стадии анимистической мысли: довольно часто в верованиях фигурируют духи — оборотни, выступающие в облике животного, птицы; есть целая категория духов, у которых заметна связь с водной стихией; некоторые виды деревьев — якобы излюбленные духами места, что также говорит о среде, с которой по существовавшим представлениям сверхъестественные существа некогда были связаны более тесно².

Мы выделим категории сверхъестественных существ, представления о которых в Хорезме были наиболее распространены; о некоторых особых по своим свойствам духах будет сказано позднее в связи с теми комплексами верований, где их образ проявляется особенно ярко.

Пожалуй, при рассмотрении хорезмской демонологии и обрядов, с ней связанных, существеннее всего попытаться определить, что можно из подобного анализа извлечь для реконструкции духовной культуры древнего Хорезма во всей ее локальной специфике.

² В этом отношении весьма показательны заговоры, приводимые А. Шишовым. Разносчики травы испанд, дымившейся на жаровне, окуривая ею встречаемых, говорили, прогоняя злых духов: «Уйди, гыйди, бросься в холм, бросься в дерево, в воду, уйди в поля» (А. Шишов. Таджики. Этнографическое и антропологическое исследование, ч. I. Этнографич. журн. «Средняя Азия». Ташкент, 1910, № 11, стр. 264).

Сложность заключается в том, что наши исследования проводились в этнической среде довольно позднего происхождения, и, казалось бы, можно опасаться, что древнейшие элементы верований уже окончательно стерлись. Однако, как мы убедимся и в этой части нашей работы, посвященной демонологии, и в других разделах, области верований и обрядов столь консервативна, что в ней, пусть фрагментарно, проступают черты, характерные для культов отдаленных эпох истории Хорезма.

В этнографических материалах Хорезма совершенно четко прослеживаются представления о следующих категориях сверхъестественных существ — «джинах», «пари», «дэвах», «аждархо» и «албасты». Все эти персонажи пандемониума хорошо известны по литературе, посвященной анимистическим представлениям народов Средней Азии. В верованиях Хорезма значение их неравноценно, некоторые образы стали довольно смутными.

Хотя представления о джинах можно считать здесь наиболее распространенными, сам образ их в значительной степени неопределен, во всяком случае антропоморфизм их весьма сомнителен: в поверьях джин в образе человека — редкое явление. Вместе с тем к нему не применимо понятие «духа» в развитом спиритуалистическом представлении. Обычно, когда говорят о джинах, подразумевают нечто малых размеров, держащееся целыми стаями; они «как мошара» буквально роятся в излюбленных ими местах. Человеку в этих местах находиться не рекомендуется: джины, эти особенно враждебные ему существа, могут причинить ему вред (зиён).

Такими местами обитания джинов считались заброшенные кишлаки и дома, разрушенные мечети, кладбища, высохшие русла каналов, чигирные ямы. Особенно много собирается джинов там, где лежит ишачий и конский навоз — здесь они «прямо копошатся». Как всякие духи, джины должны питаться. Пища их самая разнообразная; если с дастархана на пол брошена кость, то на нее кидаются джины, поэтому существовали строгие правила об использовании остатков обеденной пищи.

Имелось поверье, что, когда по степи движется смерч, внутри его столба находится джин³; если смерч наст-

гнет человека, последний лишится дара речи, а если в смерч бросить нож, на нем останутся капли крови.

В Хорезме ходило множество легенд о том вреде, который могут причинить джины, если их побеспокоить. Информатор из г. Ханки рассказывает: «Одна девушка зашла в разрушенный дом и джины наслали на нее болезнь. Наверное они там возились и девушка наступила им на ноги. У нее распух язык, почернели зубы. Как ее ни отчитывали — она умерла». Таких историй можно привести множество.

При постройке нового дома, как только покрывали крышу, считалось обязательным кому-нибудь остаться в нем ночевать — иначе в дом успеют проникнуть джины. При вселении в новый дом жарят в масле обрядовое печенье *богурсак* (бўгирсоқ): запах жареного — пища для духов умерших и одновременно он отпугивает джинов.

Неоднократно приходилось слышать, что нельзя долго находиться на кладбище, где джины, особенно любящие эти места, могут причинить вред.

Особенно любят джины золу, на которой они собираются стаями. Тот, кто проливает воду на золу, высыпавшуюся из хлебной печи, увеличивает силу джинов.

Некоторые виды деревьев считаются обычным местом пребывания джинов. По всей Средней Азии такой дурной славы пользовался *ёنگок* (ёнгок) — грецкий орех.

В Хорезме, как это ни странно, подобной же славы пользуется *джида* (жийда — лох восточный) — дерево, игравшее, как мы увидим позднее, важную роль в обрядах культа плодородия.

То же самое относится к тополю сизолистому *турангил* (туранги), обычно растущему на кладбищах.

При всей неопределенности внешнего облика джинов, именно с ними связано представление о духах-оборотнях. В районе Ханки, где особенно сильны были доисламские пережитки, существует поверье, что джин при шаманском «лечении» выходит изо рта больного в виде лягушки или многоножки. По словам информаторов в районе г. Хивы, джины могли моментально перевоплощаться то в кошку, то в собаку, ишака, лошадь. В Шавате и некоторых других местах было поверье, что джины превращаются в утку или зайца. Если такого зайца преследовать, он, убегая от человека, заманивает его в «плохое место» и там причиняет ему зиён.

³ В других местах Средней Азии явление смерча связывается с образом дэва (О. А. Сухарева. Пережитки анимизма у равнинных таджиков, стр. 64).

Весьма любопытно хорезмское представление, что джин может принять вид тряпичной куклы *когурчак* (қўғирчоқ). Видимо, не без связи с этим поверьем обычаи, при котором шаман «выбрасывал» на кладбище недуг человека, воплощенный в тряпичную куклу. В Бухаре, Самарканде именно таким путем «лечили» коклюш: привязывали к дереву или кусту около соответствующего мазара (могилы святого) небольшую куколку, выкрашенную в синий цвет⁴.

Немало в Хорезме легенд о свадьбах, совершаемых джинами. Принимая образ людей, они заманивают прохожего, угощают его, танцуют около него, а затем исчезают, оставляя его больным, полумертвым от страха.

Не менее популярным был другой персонаж хорезмского пандемониума — пари. Представление об этом духе характерно своей двойственностью: пари могут и вредить людям и благожелательно к ним относиться, вступая с ними иногда в весьма близкие отношения. Когда хотят подчеркнуть их злое начало, говорят джин-пари, сближая, таким образом, пари с заведомо вредоносными духами.

Пари по большей части антропоморфны; нередко они представляются в образе красивых девушек или юношей; но могут принимать вид животного, птицы, пламени.

Пари делятся на мусульман и кафилов (неверных); последние и причиняют вред человеку. Среди пари есть мужчины и женщины; к тому же они, как и люди, со временем стареют и теряют силы.

Судя по хорезмским легендам и по шаманской практике, в которой, как мы увидим, пари играли существенную роль, представление о пари связывается с водной стихией. Местами в Хорезме информаторы прямо утверждают, что вода — это родина пари. Видимо, не случайно среди пари есть особая их категория — *су-пари* (супари), т. е. водяные пари; они чаще рисуются в виде де-

⁴ О «захоронении» болезни *мурза-сиб*, олицетворенной в тряпичной кукле, у горных таджиков см.: М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. I. Сталинабад, 1953, стр. 75. О тряпичных куклах, специально заготовленных для шаманского лечения больных, пишет С. Е. Малов; эти куколки, после прикосновения ими к телу больного, сжигаются в огне (С. Е. Малов. Шаманство у сартов Восточного Туркестана. «Сборник Музея антропологии и этнографии Академии наук», т. V, вып. I. Пг., 1918, стр. 6, 9).

вушек, наподобие русалок. Близок су-пари еще один род духов — *кыз-пари* (қыз-пари), однако представления о них более туманны.

Весьма оригинально выделение из общей массы пари так называемых *мулло-пари*, т. е. ученых пари. Если при посредничестве между людьми и миром духов кто-либо имеет связь с мулла-пари, такой человек считался имеющим силу лица, которое могло производить отчитывание больных — *дуо-хон*.

Среди пари согласно всем информациям есть определенная иерархия: имеются своего рода военные вожди с подчиненным им войском *лашкар*.

Повсюду в Хорезме были известны имена двух таких могущественных пари: Тёрсё-пари и Семан-пари. Именно они постоянно упоминались в шаманских призываниях.

Подобно всяким духам, пари требуют жертвоприношений; пищей им служит кровь жертвенного животного или птицы.

В Хорезме распространено много легенд, действующими лицами которых являются духи третьей категории — *дэвы* (дев). Однако представления о них были менее четки, образы их переместились преимущественно в область фольклора.

Дэвы — огромных размеров преимущественно антропоморфные духи, обладающие большой силой, весьма сходные с аналогичными образами таджикских верований⁵. В Хорезме местом обитания их считались главным образом горы и пещеры⁶.

Образы дэвов неизменно появляются в исторических преданиях, когда речь заходит о возникновении тех или иных древних городов и крепостей: образ дэва — это прежде всего образ строителя; с их помощью возводили легендарные хорезмские правители свои прославленные города и крепости.

⁵ А. А. Семенов. Этнографические очерки Зеравшанских гор Каратегина и Дарваза. М., 1903, стр. 73, 74.

⁶ Аналогичные представления о местопребывании дэвов (дивов) мы находим у горных таджиков. Здесь осенью дивы спускаются с гор и остаются вблизи селений, весной же снова туда поднимаются (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. I. Сталинабад, 1953, стр. 77, примечание).

В хорезмских преданиях сохранились имена некоторых дэвов. Так, во многих местах известны дэвы Уфрид, Хамза, Ак-слу, Карахан⁷. Дэв Ходжи-Мулук согласно легенде, записанной в окрестностях Кипчака, был строителем укрепления Чилпык на правом берегу Аму-Дарьи, которое С. П. Толстов считает остатками дахмы — «башни молчания» зороастрийского погребального ритуала⁸. Своими колоссальными руками дэв переносил глину для укладки стен; один комочек ее выпал между его пальцами и сейчас лежит рядом со стеной в виде большого останца стены. На Чилпыке показывают и сейчас отверстие в земле, где в пещере «жил» Ходжи-Мулук. Ему же приписывают возникновение горы Ток в местности Самам-бай: сложив эту гору, дэв стремился отвести течение Аму-Дарьи от полей человека. В связи с Чилпыком есть и другая легенда, согласно которой его строителем был другой дэв — Каратин-Алып.

В Хорезме широко распространена легенда о постройке дэвами города Хазараспа. В ней фигурируют дэвы Каус и Самандун; последний рисуется своего рода духом водной стихии и антагонистом пророка Сулеймана, по приказанию которого дэвы строили Хазарасп.

Название *Дэв Солган*, т. е. «построенный дэвами», носит также г. Кят (в окрестностях Шавата); легенда приписывает и его строительство дэвам, создавшим его за одну ночь⁹.

Сохранением в хорезмских верованиях образов дэвов мы, несомненно, обязаны письменным памятникам и в первую очередь «Шах-Наме» Абулкаси́ма Фирдоуси.

Вряд ли можно найти в фольклоре и верованиях Средней Азии более распространенный, окруженный легендами образ сверхъестественного существа, враждебного человеку, нежели *аждархо* (аждархо), исполинского дракона (иногда трехголового), достигающего в длину не-

скольких километров, с огнедышащей пастью, втягивающей в себя попавшегося на пути человека, с горящими глазами, далеко освещающими все впереди. По всей Средней Азии разбросаны приметные места — горы, пещеры, участки пустыни, развалины городов и крепостей, которые местная легенда связывает с образом аждархо.

Борьба с этим чудовищем — излюбленный сюжет среднеазиатских мифов всех времен. Герои древнеиранского эпоса — победители дракона — сменяются в более позднее время мусульманскими святыми, совершающими подобный подвиг (Али, Клыч Бурханэдин и др.).

Образ дракона, требующего человеческих жертв, — явление универсальное, распространенное у народов, у которых трудно даже заподозрить генетическую общность или наличие в прошлом культурных взаимодействий.

Д. Фрезер излагает различные варианты этого сюжета в Аннаме, Сенегамбии, Шотландии и Скандинавии. Он приводит основную схему легенды: «Какая-то страна подвергается опустошительному нашествию многоголового змея, дракона или другого фантастического существа, которое грозит погубить весь народ, если ему не будут периодически приносить человеческие жертвы, обычно девственницу. Немало девушек падает жертвой чудовища, пока, наконец, очередь не доходит до любимой дочери царя. Тут появляется некий юноша, обычно неизвестного происхождения, убивает чудовище и в награду получает руку спасенной им царевны»¹⁰.

Поразительно с какой точностью совпадает с этим описанием содержание одной из распространеннейших в низовьях Аму-Дарьи легенд, связанной с образом аждархо и основанием города Куня-Ургенча.

Аждархо, мифический дракон, несомненно, принадлежит к образам каких-то стадияльных верований. Однако в среднеазиатском, в частности хорезмском, варианте этого персонажа демонологии нетрудно различить черты, сближающие его генетически с демоническими образами древнеиранской мифологии.

Об этом говорит уже само его название. Аждархо — это Ажи-Дахака Авесты, превратившаяся позднее в Заххака «Шах-Наме», жестокого владыку Ирана. И содер-

¹⁰ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. I. М., 1928, стр. 172

⁷ Дэвы также бывают мусульмане и кафиры. Так, Уфрид-дэв — неверный, Хамза — мусульманин. Имя дэва Уфрида, несомненно, мусульманского происхождения. В Коране упоминается джин по имени Ифрит («Коран»). Перевод И. Ю. Крачковского, Сура 27. М., 1963, стр. 302.

⁸ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 71, 72.

⁹ Кят (Шаватский) сейчас представляет собой развалины, согласно историческим преданиям он был основан переселенцами с правого берега Аму-Дарьи из города Кята (сейчас Бируни), бывшего столицей Хорезма.

жание среднеазиатских легенд о чудовище, требующем жертв,— это лишь вариант сказания о Заххаке, которому для кормления змей, выросших у него на плечах, ежедневно приносились человеческие жертвы.

Однако следует заметить, что образ чудовищного дракона среднеазиатских поверий гораздо ближе авестийскому о нем представлению и, следовательно, весьма архаичен.

Среди образов демонологии мы, пожалуй, не найдем более универсального, распространенного у самых различных ирано- и тюркоязычных народов, чем образ албасты, антропоморфного духа, по некоторым представлениям особенно опасного для роженицы и ребенка.

Согласно хорезмским поверьям албасты вредна для всех, без различия пола и возраста. Обычно албасты здесь рисуется в виде карликового роста женщины с длинными распущенными волосами. Встречаются, однако, представления об албасты в виде мужчины. Подобно домовому верований славянских народов, албасты любит помучить лошадей и заплетает им гриву в косички. Информатор из Ханки так рисует фантастический образ албасты: «Мой брат как-то ночью увидел, что конь его волнуется, поднимается на дыбы; изо рта у него била пена, а грива оказалась заплетенной в косички. Брат схватил коня под уздцы и увидел, что на нем сидит албасты. Во рту она держала монету. Брат, зная, что, отобрав у албасты монету, можно разбогатеть, хотел это сделать, но албасты сопротивлялась. Пригрозив, что отрежет у нее язык, брат все же отобрал монету. Потом он совершил оплошность: надо было молчать о случившемся, а он всем рассказал и, конечно, не разбогател».

Сходные с домовым свойства албасты видны и в другом рассказе, записанном от молодого еще, но, несомненно, психически неуравновешенного человека в г. Куня-Ургенче: «По ночам меня всегда мучает албасты. Она душит меня. Приходит она обычно под утро. Один раз я никак не мог сбросить одеяло — она его держала. Когда я приподнялся, то увидел, как она уходила — маленького роста, высотой с метр, с длинными волосами. Уходя, она оглянулась на меня».

Для хорезмских народных верований характерно, что образ мусульманского шайтана (дьявола) почти не играет в них никакой роли и буквально теряется в сонмище

доисламских духов. В сугубо спиритуализированном виде образ шайтана встречается в религиозных представлениях городского населения, в среде, близкой к представителям духовенства.

Чаще всего термин шайтан применяется не к одному конкретному образу антагониста бога; во множественном числе под этим термином понимаются обычно все те же джины и дэвы.

Однако и злое начало зороастрийского пантеона — Ангро-Манью, глава всех враждебных человеку духов, тоже исчез из верований, так и не передав своих функций мусульманскому шайтану. Возможно, лишь встретившееся в Ханки имя дьявола — Раман — этимологически близко имени зороастрийского главы демонов (Ангро-Майню, Ариман), подобно тому, как в Таджикистане долго сохранялся термин Ремузд (Агура-Мазда, Ормузд) применительно к солнцу и легенды о его антагонисте — Ахрамане¹¹.

В этой же связи нельзя не остановиться на одном чрезвычайно интересном поверье, записанном нами на правом берегу Аму-Дарьи в г. Шаббазе (теперь Бируни).

В начале текущего столетия среди жителей этого города была известна небольшая группа еретиков (с мусульманской точки зрения), в своих весьма оригинальных гимнах воспевавших величие доарабского, доисламского Хорезма.

Один из представителей этой группы — некто Абдукарим Сари, в свое время исключенный за вольнодумство из хивинского медресе и бежавший на правый берег Аму-Дарьи, по воспоминаниям его современников, в дни праздников *сайль* (сайыл) ходил, накинув на себя козлиную шкуру и укрепив на голове козлиные рога; в таком виде он бродил среди толпы, обличая мусульманское духовенство¹².

От него и исходило указанное нами поверье следующего содержания: «Можно завладеть шайтаном. Для

¹¹ М. С. Андреев. Краткие сведения об этнографической экспедиции, предпринятой летом 1924 г. к горным таджикам. «Изв. Туркестанского отдела Русского географического общества», т. XVII. Ташкент, 1924, стр. 218.

¹² Костюм весьма характерен, носил черты какой-то весьма архаической традиции. В этой связи полезно вспомнить о рогатых головных уборах, отраженных в древнехорезмской иконографии (С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 201).

этого надо схватить его одной рукой за шею, а другой за хвост. Если он укусит и впустит яд, надо его в свою очередь укусить. Тогда как бы рога вырастут у него, и вы будете держать их в своих руках. Надо вскочить на него верхом, он поднимет тебя и понесет, куда ты захочешь».

Можно ли считать простым совпадением, что это поверье имело хождение в бывшем Кяте, древней столице доисламского Хорезма, на родине Абурейхана Бируни, который в своих знаменитых «Памятниках минувших поколений» писал о первочеловеке древнеиранских мифов: «Гаюмарс одолел Ахримана, и сел на него верхом, и стал разъезжать на нем по миру» — и далее: «...когда Ахриман довез Гаюмарса до геенны; он начал артачиться и сумел сделать так, что Гаюмарс упал с него. И Ахриман поднялся, сел на Гаюмарса и спросил, с какой стороны ему начать его есть»¹³.

Хорезмское поверье об укрощенном шайтане является, несомненно, отголоском древнеиранской мифологической традиции. Этот мотив имеется в Авесте, однако здесь героем выступает не первочеловек, а Тахма (Тахмурад), один из первых царей пишдадидов, который оседлал Ангро-Майнюю и ездил на нем верхом¹⁴. То же мы встречаем в «Шах-Наме»¹⁵.

Говоря о хорезмском пандемонизме в целом, следует отметить, что весьма затруднительно уяснить себе по сохранившимся фрагментам, какова была связь между отдельными категориями духов, если таковая существовала в народных представлениях.

Некоторые духи, как, например, дэвы, уже по месту своего обитания (горы, пещеры) стоят несколько особняком, хотя имеются скудные намеки на их связь с другими мифическими персонажами. Так, в некоторых местах Хорезма нами зафиксировано представление, что пари происходят от дэвов, которые являются *ата-баба*, т. е. предками пари. Этому сопутствует характерное утверждение, что «в прошлом дэвы владели городами».

¹³ Абурейхан Бируни. Избранные произведения, т. I. Памятники минувших поколений. Ташкент, 1957, стр. 109.

¹⁴ Авеста. Яшт, XIX, 27—29.

¹⁵ «Герой, Ахримана в борьбе полоня, вскочил на него и погнал, как коня, и после не раз, оседлав сатану, на нем объезжал за страну» (Абулкасим Фирдоуси. Шах-Наме, т. I. М., 1960, стр. 32).

Эта информация сама по себе весьма показательна: она подтверждает нашу мысль о том, что представления о дэвах раньше всего деградировали, что именно эти персонажи демонологии в хорезмских верованиях давно уже отступили на задний план.

Определенный антагонизм заметен в образах пари и джинов. Пари рисуются более сильными и организованными. Именно на этом основывается местное шаманство, к характеристике которого нам предстоит вскоре перейти.

Однако перед тем как заняться обрядовым ритуалом, направленным на охрану человека от враждебных ему сверхъестественных сил, следует остановиться еще на одном представлении о вредоносной силе, а именно: на «сглазе».

Вера в губительные действия сглаза *кинна* занимает в хорезмских верованиях очень важное место. Представление о сглазе, восходящее к примитивным религиозным воззрениям¹⁶, — явление, не только свойственное в прошлом всем народам, но и особенно стойкое; оно пережило многие формы религии и сохраняется до наших дней, иногда даже в той среде, которая к религии относится весьма равнодушно: часто люди, абсолютно не религиозные, пусть уже бессознательно, по привычке верят в «дурной глаз».

В Хорезме, как и вообще в Средней Азии, «дурной глаз» вызывал, пожалуй, не меньше опасений, нежели вредоносные духи, и соответственно этому — целую систему предохранительных и «лечебных» действий.

Сложность борьбы с этой вредоносной силой с точки зрения людей, верящих в нее, заключалась в том, что сглазить мог человек, не имеющий явных злых побуждений, и предусмотреть сглаз — очень трудно.

Сглаз может быть и произвольным, может явиться результатом злого намерения. Здесь нанесение вреда, которое связано уже не со злыми духами, а с человеком, т. е. вредоносное колдовство.

В Хорезме колдовство, в основе которого лежит прежде всего вредоносная магия, некогда имело множество проявлений и способов: можно было со злой целью наступить на одеяло роженицы или невесты, чтобы при-

¹⁶ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 293.

чинить ей вред, можно было с аналогичной целью пере-
сбросить через ребенка, можно, обратившись к профес-
сионалу, применить магические приемы *иссык-саук* (ис-
сиқ-совук — «горячее — холодное»), т. е. приворажива-
ния и охлаждения, можно подбросить недругу загово-
ренный пирожок или закопать в земле около его дома
другой колдовски обработанный предмет, можно во вре-
мя бракосочетания тайком запереть замок, спрятав его
в складках одежды, и тогда сближение между молодыми
станет невозможным.

Мы не будем перечислять все подобные приемы.

Однако на одно обстоятельство следует обратить вни-
мание. Некоторые авторы, в частности С. А. Токарев,
придают вредоносной магии исключительно большое зна-
чение. Следя за мыслью С. А. Токарева, можно прийти
к выводу, что чуть ли не все явления первобытной рели-
гии развились или, во всяком случае, связаны с вредонос-
ной магией¹⁷. Нам представляется, что если бы было
именно так, это получило бы отражение в фактическом
материале, так, например, в Средней Азии при обилии и
взаимном переплетении в прошлом элементов ранних
форм религии, сохранявшихся здесь длительное время в
весьма отчетливом виде, область вредоносной магии
была бы представлена значительно большим комплексом
пережитков и пронизывала бы все иные религиозные
явления.

Однако на фактическом материале мы этого не на-
блюдаем, по крайней мере в Хорезме. Вредоносная ма-
гия в пережитках существовала, однако никакого при-
оритета ее в массе других религиозных явлений не про-
слеживается.

К этому надо добавить, что многие явления, внешне
выглядящие типичными проявлениями вредоносной ма-
гии (в понимании ее С. А. Токаревым), по существу сво-
ему к этому понятию могут быть отнесены весьма условно.
Ущерб, который в сакральной форме зиёна несет в себе
человек и который тяготеет над ним как рок (например,
бездетность), мог быть согласно существовавшему
представлениям удален, если он магическим путем пе-
рейдет на другого человека; и здесь — больше стремле-

ния избавиться от своего порока, чем злого умысла. Та-
ких примеров «вредоносной магии» можно привести
множество.

Как мы видим из всего изложенного выше, в пред-
ставлении людей существовала вполне реальная угроза
опасности со стороны многих враждебных сверхъестест-
венных сил — злых духов, окружающих человека, людей,
обладающих «дурным глазом» или применяющих при-
емы колдовства, и т. п.

Поэтому религиозная практика испокон веков выра-
ботала целую систему контрмер, профилактических спо-
собов охраны от враждебных сил, а в случаях уже нане-
сенного ими ущерба — серию обрядов, имеющих целью
ликвидацию последствий этого.

Во всех этих представлениях и действиях мы находим
переплетение самых различных элементов ранних форм
религии: фетишизма, магии, использования сакральных
свойств тех или иных представителей животного и расти-
тельного мира, поклонения природным стихиям и веры в
сверхъестественную силу отдельных людей.

В комплексе оградительных способов в качестве фе-
тишей выступает целая серия амулетов. Иногда фетишем
становится специально изготовленный для этой цели
предмет. Очень часто — это молитва, стих из Корана, на-
писанный на бумажке или коже, зашитой затем в кусок
материи или вложенной в специальный металлический
футляр, изготовленный ювелиром. Этот прием охраны от
злых сил широко известен по всей Средней Азии, явля-
ется наглядным примером того, что такая, казалось бы,
развитая религиозная система, как ислам, по существу
оказывается насыщенной элементами весьма примитив-
ных религиозных представлений.

В изготовлении подобных амулетов иногда сочетают-
ся реликты фетишистских и магических представлений.
Часто такой молитвенный текст, заготовленный уже в
«лечебных» целях, пишут шафраном и бумажку с ним
кладут в воду; шафран растворяется в ней, и воду дают
пить больному, а бумажку, зашитую в кусок материи,
носят в виде амулета. Контактно-магический смысл тако-
го приема очевиден.

В Центральном Узбекистане (Самарканде, Бухаре),
основываясь на таком магическом действии, муллы при-
меняли своего рода «рационализацию»: здесь медниками

¹⁷ С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М.,
1964.

изготавливались особые металлические чаши, именуемые *чилькалит* (чилкалит, букв. «сорок ключей»), дно которых покрывалось гравировкой — текстами из Корана; от соприкосновения с последними вода, налитая в чашу, приобретала особую сакральную силу, и больной, выпивший ее, якобы получал исцеление.

Такими же специально изготовленными, видимо, локальными фетишами-оберегами в Хорезме являлись вырезанные из древесины боярышника *элиштерек* — четырехугольные пластинки, к которым иногда прикреплялся пучок верблюжьей шерсти¹⁸. Иногда сакральные свойства этого дерева сочетались с аналогичными свойствами популярного в культах Хорезма животного — барана, и тогда возникал новый фетиш — вырезанные из этого дерева изображения бараньих рогов *кучкор-шохи* (қўқоршохи). Такие изображения вешались обычно на девичьи головные уборы.

К этого же рода оберегам относятся различного начертания орнаменты, наносимые на внешних стенах хорезмских усадеб *хаули* (ховли). Среди них были особенно распространены астральные сюжеты.

Очень часто амулеты изготавливали из смеси различных веществ и предметов, также зашивая их в кусок материи. Каждый компонент такой смеси уже сам по себе имеет силу оберега; сочетание их увеличивает эту силу. В такие комбинированные амулеты входят соль, лук, перец, кожа змеи и др.

Фетишами становились некоторые предметы, взятые из природы в готовом виде. Так, особенно широко были распространены в Хорезме *илон баши* («змеиная голова») — раковины каури разной величины. Каури служили оберегом против сглаза; их пришивали на детские 튈бетейки. Они же окаймляли лицо девушки, будучи укреплены на старинном украшении — *чаккалик*, состоявшем из длинных полос шелковой материи с нашитыми серебряными монетами; эти полосы спускались от головного убора, доходя до лодыжек. Каури обрамляли лицо, чтобы его не коснулась сила «дурного глаза». Интересно, что

¹⁸ У горных таджиков амулеты в виде бусин или пластинок делают из дерева *тог* (*Celtis caucasica*), которое якобы обладает свойством отгонять нечистую силу (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1. Сталинабад. 1953, стр. 68, текст и примечание).

в Хорезме те же каури служили игральными костями при игре в *пачиз* на *зиёфетах* — мужских вечеринках¹⁹.

Универсальными в Средней Азии берегами от разного рода враждебных сил были головки лука, чеснока, стручки красного перца, которые клали под подушку роженице, в колыбель ребенка, около мальчика, прошедшего обряд обрезания, и во многих иных случаях.

Общепринятым средством охраны от враждебных сил и изгнания злых духов была рута — *испанд* — трава, растущая в степях, которую сушили и жгли, окуривая ее дымом людей, скот и предметы. Принимая во внимание уже сам термин («испанд» — перс. «сипенд»), восходящий к авестийскому «спента», т. е. святому, священному, К. А. Иностранцев писал, что «по-древнеиранским верованиям рута считалась одним из древнейших и священнейших созданий»²⁰.

В Хорезме очень часто оберегом служила соль и сама по себе, и в сочетании с другими предметами, зашитая в матерчатый *тумор* (амулет). Она же играла важную роль в культуре плодородия²¹.

Оберегами от сглаза становились керамические полевые блюда и чаши, когда они в качестве соляных символов помещались над входом в жилище.

Большой интерес представляет использование в качестве оберегов металлических острых предметов — ножей, серпов, ножниц. Нож постоянно клали под подушку роженицы и в колыбель ребенка. Даже изображения ножей, вышитые на *сузани* (сўзана) — вышивках, входивших в приданое невесты в центральных районах Узбекистана, считались оберегами.

Говоря о металлических предметах — оберегах, следует отметить, что не только острие предмета — обычное

¹⁹ См. подробности в нашей работе «Пачиз» (об одном этнографическом памятнике древних индо-хорезмийских связей) (СЭ, 1962, № 5, стр. 82—93).

²⁰ К. А. Иностранцев. Сасанидские этюды. СПб., 1909, стр. 97.

²¹ В этой связи большой интерес представляет археологическая находка на раскопках Балалык-тепе фигурки верблюда из розовой соли. По мнению опубликовавшего ее Л. И. Альбаума, она имела культовое значение и по изображению (верблюд — символ плодородия), и по материалу, из которого она изготовлена (Л. И. Альбаум. Некоторые культовые предметы из раскопок Балалык-тепе. «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР», 1958, вып. XXX, стр. 79, 80).

явление в этнографии народов мира — служило охраной от враждебных сверхъестественных сил, но и сам металл, в частности железо. Об этом наглядно говорит старый хорезмский обычай, согласно которому человек, ложившийся отдохнуть где-нибудь на поле, никогда не засыпал, не положив голову на рабочую часть кетменя или лопаты, иначе джины могли якобы причинить ему вред.

Рассматривая различные формы табу, Д. Фрезер писал: «Отвращение духов к железу, думают люди, так сильно, что они не смеют приблизиться к лицам или предметам, охраняемым этим зловредным металлом, а значит можно употреблять железо для изгнания призраков и других опасных духов»²², — и приводил многочисленные примеры того, что железо служит оберегом от духов. Хорезмский материал дополняет эти интересные наблюдения.

Могучими оберегами являются в Хорезме огонь и хлеб. О них нам еще предстоит говорить в иной связи.

В отношении некоторых оберегов, например лука, чеснока и перца, необходимо обратить внимание на двойственность представлений об их оградительной силе. Наряду с убеждением, что эти предметы отпугивают духов, встретилось и иное, весьма оригинальное объяснение действия этих оберегов; указывалось, что сами эти предметы (особенно запах, ими издаваемый) принадлежат к сфере враждебных духов и что последние, почувствовав запах лука или чеснока, уходят, полагая, что, кроме их собратьев, здесь никого нет и приносить вред, следовательно, некому²³. В этом плане любопытна одна мусульманская легенда, известная в Хорезме, согласно которой лук и красный перец выросли в тех местах, куда пророк

²² Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. II, стр. 69.

²³ Нередко в других местах Узбекистана можно было встретить детские халатики, на спине которых для отвращения злых духов вышивали изображение змеи или дракона. И в этом случае мы встречали аналогичное объяснение: духи не пугаются изображения, а признают обладателя одежды за своего собрата, судя по змее или дракону, и проходят мимо.

Такого рода оберегам есть и иное истолкование. Так, С. А. Токарев считает, что у вавилонян «в качестве апотропея против злого духа применялось, например, его собственное изображение настолько отвратительного вида, что, увидев его, дух должен в страхе бежать» (С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1964, стр. 312).

Мухаммед выплюнул яд змеи, после того как она укусила его в палец (Ханки).

Сравнение такого рода двойственных представлений, возможно, поможет находить более точные причины, почему тот или иной предмет становится оберегом. Однако той или иной причиной объясняется значение амулета — цель его предупредить зло, и в этом проявляется его сверхъестественная сила, делающая его фетишем.

Не менее чем средства охраны от враждебных сверхъестественных сил были разнообразны и способы «лечения» в тех случаях, когда ущерб по представлению людей уже нанесен. Некоторые из этих способов применялись самостоятельно, «рецепты» обычно передавались по наследству из поколения в поколение, и знали их преимущественно женщины, другие требовали вмешательства «специалистов» — знахарей, шаманов и других лиц.

Так, каждый мог проделать несложную церемонию предупреждения некоторых видов сглаза: начертить в комнате вслед ушедшему человеку, подозреваемому в «сглазе», у порога (на земляном полу) круг, внутри него в семи местах накапать масла и на конце ножа из этих мест взять немного земли, пропитанной маслом; этой массой мазали грудь, живот, плечи и спину того, кто считался подвергнутым сглазу.

Самостоятельно производилось окуривание могущественной травой испанд или сожженным лоскутом, тайком оторванным от одежды лица, подозреваемого в сглазе.

Не требовалось особых личных качеств и от того, кто совершал популярнейшую по всей Средней Азии «лечебную» церемонию *алас*, в которой использовалась сакральная сила огня. Алас мог совершать каждый, кто знал несложные формулы заговора, сопровождавшего обряд («Алас, алас, кули балодан холос!» т. е. «алас, алас, ото всех бед освобождение»; «Алас, алас, дардингдан булганинг холос!», т. е. «алас, алас, от болезней своих да освободишься» и другие их варианты).

Сам обряд заключался в том, что на конец ветки тутовника наматывали пропитанную маслом тряпку, зажигали ее и факелом трижды обводили вокруг головы и между ног больного, после чего последний плевал на факел, выбрасывавшийся затем на улицу.

Но обычно в связи с тем, что алас заключал более

сложные церемонии «лечения», его совершали местные шаманы или шаманки.

Упрощенным вариантом аласа в тех случаях, когда вред, нанесенный злой силой, не считался уж слишком существенным, было разведение на перекрестке четырех дорог — *чор-сув* небольшого костра; потерпевший обходил вокруг него три раза и трижды перешагивал через огонь.

Но уже более сложные обряды требовали специальных знаний и особых личных качеств от того, кто обрядом руководил. Так, магический обряд *чилля кесиш* (чилля кесиш — «отрезание чилля»), совершавшийся над бездетными женщинами, проводили, как правило, *момо* — повитухи, занимавшие важное место в культовой жизни²⁴. На *момо* лежали обязанности производить различные магические операции, сопровождавшие комплекс родильных обрядов.

Специальные лица — *сукчи* (сукчи) — совершали в Хорезме обряд *сук чикариш* («изъятие дурного глаза»). Из семи домов брали муку, которую смешивали с горсточкой земли, взятой с перекрестка дорог, и с золой; из этой смеси, как из теста, лепили подставки для *хуштук* — свечей, точнее, лучинок с намотанной на них ватой. Семь штук таких свечей укрепляли на дне миски, наполненной водой. Миску с зажженными свечами ставили поочередно на лоб, плечи, спину, около кистей рук, на ноги ниже колен, одновременно накрывая горящие свечи широкогорлым кувшином, заткнутым тонким слоем ваты. Вата горела, вода, бурля, поднималась в кувшин. Сукчи стучала по кувшину, приговаривая: «Тўқсон икки томирдан, ҳар хил суякдан торт, торт!» («С девяноста двух вен, с разных костей, тyani, тyani!»). Сук чикариш заканчивалось обрядом алас. В церемонии сук чикариш, типичной для Хорезма, используется для изгнания зла сакральная сила огня и воды — двух стихий, культ которых был развит в зороастрийской Средней Азии. При универсальности этого культа вообще, зороастризм, возведя его в догму, способствовал длительному и повсеместному его сохранению в обрядности. Однако подробнее по данному вопросу нам еще предстоит говорить в главе IV.

²⁴ Подробно о роли *момо* в среднеазиатских обрядах см.: О. А. Сухарева. Пережитки анимизма у равнинных таджиков, стр. 23, 24.

Профессионализм в сакральных способах борьбы с враждебными сверхъестественными силами достиг особого развития в шаманстве, пережитки которого в Хорезме существовали очень долго. Здесь шаманство жило параллельно с официальной религией, почти не подвергнувшись мусульманизации; характерные черты его прослеживались довольно четко; поэтому здесь его можно считать особой религиозной системой.

Существует мнение, что хорезмское шаманство — явление, принесенное сюда извне вместе с поздними этническими волнами тюркоязычных народов. На такой точке зрения стоит Ю. В. Кнорозов²⁵. Нам эта теория представляется слишком прямолинейной. У пришлого шаманства были свои предшественники; древнейшие местные шаманские представления и действия, вне всякого сомнения, среднеазиатского происхождения²⁶; в дальнейшем мы попытаемся это доказать.

Мы видели, что в силу ряда причин сознание человека в исследованных районах Средней Азии долгое время в прошлом было поработано религиозными предрассудками самого примитивного порядка; о явлениях окружающего мира человек сохранял самые превратные представления: его якобы окружали духи и другие сверхъестественные силы, в большинстве своем враждебные ему.

Во взаимоотношениях с этим таинственным миром необходимы были посредники — люди, не только обладавшие знаниями этого мира, но и особыми личными качествами, дававшими якобы возможность не подчиняться миру духов, а подчинять его себе.

Таковыми посредниками были шаманы и шаманки.

²⁵ Ю. В. Кнорозов. Мазар Шамун-Наби. СЭ, 1949, № 2, стр. 96.

²⁶ Такова же точка зрения О. А. Сухаревой в отношении шаманства равнинных таджиков. По этому поводу после анализа богатейшего, собранного ею материала О. А. Сухарева пишет: «Мы оставляем за будущим окончательное решение вопроса о происхождении шаманства у таджиков, полагая в то же время, что при несомненном наличии элементов синкретизма, в частности заимствований из шаманства тюркских народностей, нет достаточных оснований считать бесспорным тюркское происхождение той системы представлений, обрядов и иерархии, обслуживающих этот культ лиц, которые мы наблюдали у таджиков изученных районов и квалифицировали как шаманство» (О. А. Сухарева. Пережитки анимизма у равнинных таджиков, 1940, стр. 138).

В Хорезме применительно к шаманам бытовали оба термина, известные в Средней Азии, — «пархон» и «фолбин».

Термин «бахши», «баксы», близкий киргизскому и казахскому и встречающийся у узбеков даштикипчакского происхождения, в Хорезме не был распространен.

Первый термин — «пархон», точнее «парихон» (от иранск. «пари» — род духов и «хон» — основы глагола «читать», «петь», «призывать») в Хорезме был более употребителен. «Фолбин» (от иранск. «фол» — гадание и «бин» — основа глагола «видеть») скорее относилось к лицам, занимающимся преимущественно гаданием.

Основная функция шамана — религиозное «лечение» тех, в кого вселился дух (духи). Шаманили в Хорезме и мужчины, и женщины. Особого костюма шаманы здесь не имели. При камланиях употребляли бубен круглой формы с кольцами, продетыми в отверстие обода, без колотушки. Часто шаманским орудием являлась также *камчи* (камчи) — нагайка, которой шаман ударял больного.

Наличие у пархана особой сверхъестественной силы, которую в этнографической науке принято называть *мана*, зависит от того, что в решающий момент жизни, когда определялась его будущность, часто в молодом возрасте, шаман вступал якобы в близкие, а иногда интимные отношения с представителем мира духов, а точнее — с пари; в Хорезме другие духи пандемониума в такой роли обычно не выступали.

На материалах хорезмского шаманства подтверждается теория сексуального избранничества шамана, открытая и столь убедительно доказанная на материале Сибири и Крайнего Севера Л. Я. Штернбергом²⁷ и прослеженная на богатом материале среднеазиатского шаманства О. А. Сухаревой²⁸.

Сексуальный момент присутствует почти во всех хорезмских информациях о начале деятельности шамана: «Если в кишлаке есть красивая женщина, в нее влюбляется пари и не допускает к ней мужа. Пари любят красивых и чистоплотных людей. Пари бывают мужчины и жен-

щины. Женщина, связанная с пари, охладевает к своему мужу» (Ханки).

В другой информации сообщается, что к некоторым красивым юношам «привязывается» пари и долго его мучает. У женщины, подвергшейся такой участи, пари — мужчина; если такая женщина рождает детей от законного мужа — дети не выживают, так как их ненавидит пари.

«Если молодая женщина», сообщает информатор в Шавате, «связана с пари и одновременно у нее есть муж, она сначала имеет сближение с пари, а потом уже с мужем».

Подобных информаций можно привести много.

Для человека, призванного сверхъестественными силами к шаманскому служению, начальный период такой связи с пари особенно мучителен, тем более если он долго отказывается от шаманского дара.

Инициатива всегда исходит от пари: они находят избранника и иногда насильно заставляют его стать шаманом. Впервые пари появляются в виде огненного пламени, сильного ветра, птицы, или они начинают забрасывать избранника камнями, кусками глины. Сам шаманский призыв обычно происходит во сне, когда человек видит, что ему предлагают взять то или иное орудие шамана — бубен, камчи. Любопытно, что во сне же вручается дар менее ответственных, так сказать, смежных профессий; такому человеку во сне вручают «алас» (факел) или орудия сукчи (см. стр. 42). По записям, сделанным в г. Бируни, во сне происходило и вручение дара табиба (лекаря, знахаря). Быть может, это говорит о том, что в отдаленном прошлом узкой специализации не существовало и профессии лекаря, шамана, гадальщика не отделялись²⁹.

Не только сам призыв, но и *патия* (от «фоти́ха» — разрешительная молитва, т. е. благословение на шаманскую практику) часто происходило во сне, когда человек, со-

²⁹ Даже там, где настоящего шаманства в развитом виде еще нет, мы находим отдельные его элементы, присущие одновременно и знахарству. В этом отношении интересны данные об аборигенах Северной Австралии, у которых профессия лекаря, знахаря приобретает вследствие особого призыва со стороны сверхъестественного существа, мифического зверька «манггата», который и становится помощником знахаря в его дальнейшей практике (У. Чеслинг. Среди кочевников Северной Австралии. М., 1961, стр. 89, 90).

²⁷ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 140—178.

²⁸ О. А. Сухарева. Пережитки анимизма у равнинных таджиков, стр. 73—81.

гласившийся на шаманский призыв, отправлялся на определенный мазар и оставался там ночевать. Подобной славой особенно пользовался мазар Юсуфа Хамадани около Шавата (селение Беш-Мерген).

В плане генезиса шаманства и колдовской практики представляют большой интерес данные о том, что начинающие шаманы с целью получить патия (благословение) ночевали на известной в Южном Хорезме античной крепости Каладжик (в районе Багата), где локализируются многочисленные мифы о Хазрат Дауде, по всей Средней Азии признанном патроне (*пир*) кузнецов³⁰. Связь шаманов и кузнецов прослеживается и в шаманских призываниях духов и святых. В одном отрывке призываний, записанном в окрестностях Шавата, призывается «души́мда патия берген Аут-худжа-бобо» («во время моего сна давший мне благословение Аут-худжа-бобо»); несомненно, что Аут — это лишь искаженное Дауд, т. е. все тот же патрон кузнецов.

Такое объединение функций патрона шаманов и кузнецов — не случайно; связь шаманства, колдовства и кузнечества (учитывая уже приведенные нами данные о «силе» железа в качестве оберега) хорошо известна в этнографии разных народов мира³¹.

Много говорится в информациях о последствиях отказа человека от шаманского дара. Это обычно вызывает болезни и смерть. «Пари душат такого человека, заставляют быть парханом; они говорят: если ты не примешь приказ, мы тебя сделаем слепым или хромым, искалечим тебя и в конце концов ты умрешь» (Ханки). В Хорезме много повествований о трагическом исходе отказа от шаманского дара. Пари уводят человека к воде, и он тонет,

³⁰ На территориях распространения ислама основанием для мусульманизации древних сакральных представлений о кузнечестве, видимо, послужила 21 сура Корана (стихи 79—80), в которой говорится, что аллах подчинил Дауду горы и научил его делать кольчугу; так, библейский псалмопевец, воспринятый исламом, стал повсеместно в мусульманском мире патроном кузнецов. На это обратил внимание еще В. А. Гордлевский. (Избранные сочинения, т. I. М., 1960, стр. 282, примечание 35).

³¹ См., напр.: Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 117, 121. Связь шаманства с кузнечеством особенно четко прослеживается у южных казахов (А. А. Диваев. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун. Казань, 1899, стр. 9, 11, 19, 32).

или они заставляют его кончить жизнь самоубийством. Обычным исходом является то, что такой человек становится *джинни* (жинни), т. е. помешанным³².

Во всех этих легендах есть своя логика. Как правило, люди, в той или иной степени связанные с шаманской практикой, психически неполноценные или прямо душевнобольные³³. Не зная подлинных причин, им приписывали сверхъестественное происхождение и большинство душевнобольных считали отказавшимися от шаманского дара³⁴.

В поисках исцеления таких людей возили на известные мазары. Хорезм был обилён такими святилищами, куда отовсюду стекались джинни; иногда привозили буйнопомешанных, связанных веревками. При некоторых мазарах, например мазаре Султан Ваиса (Султан-бобо), имелись специальные помещения, где больных запирали. Шейхи мазаров производили длительное (и, конечно, безрезультатное) отчитывание джинни. Предварительно на последних надевали цепи; такие специальные цепи имелись при мазаре Султан Ваиса, Юсуфа Хамадани и некоторых других. Согласно народной молве в тех случаях, когда «лечение» было успешным, цепи сами собой спадали на сороковой день с рук и ног больного.

Мазар Юсуфа Хамадани в окрестностях Шавата³⁵ поистине мог называться «меккой» для душевнобольных людей. Недаром с образом этого целителя связана легенда, гласящая, что пиром — покровителем и учителем его — являлся Лукман-хаким, патрон лекарей — *табиб*, появившийся на свет якобы одновременно с Адам-ата (т. е. Адамом Корана и Библии).

Однако Юсуфу Хамадани приписывали и иные функции. Во многих информациях говорится, что Юсуф Ха-

³² В отношении таких людей считают, что пари и джины «замкнули замок» (аналогия известному в Хорезме магическому приему), ключ от которого в руках Юсуфа Хамадани или другого святого.

³³ Сводку этнографических материалов, свидетельствующих, что шаманы выходят из числа психически больных людей, см.: С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие, стр. 292—294.

³⁴ В этой же связи обращаем внимание на широко известный в Средней Азии термин «демона», относящийся к людям, психически неполноценным, и буквально означающий — «одержимый дэвами».

³⁵ Здесь его *кадам-джой* (кадам-жой, т. е. место, где он останавливался). Юсуф Хамадани (умер в 1140 г., похоронен в Мерве) — основатель школы среднеазиатского дервишизма (В. В. Бартольд. Сочинения, т. II, ч. I. М., 1963, стр. 251).

мадани появляется во сне душевнобольному человеку, ищущему исцеления у его мазара, и предлагает ему принять шаманский дар. По многим свидетельствам, именно за счет джины, посещавших этот мазар, росло число парханов. Если вспомнить, что шаманский призыв осуществлялся духами-пари, это обстоятельство несма интересно: оно иллюстрирует, как в свое время функции духов и божеств переходили мусульманским святым.

Так или иначе, но раз шаманский призыв человеком принят, ему остается начать свою практику. Утверждают, что у хорезмских шаманов не было *шогирдлик*, т. е. ученичества, как это наблюдалось в прошлом у большинства профессий в Средней Азии. Правда, молодой шаман некоторое время сопровождал старого, опытного, учился у него традиционным приемам.

Общение со своим пари-покровителем у шамана было регулярным. Пари эпизодически появлялся у шамана, видимый ему одному, чаще всего в образе голубя.

Моменты наиболее активного общения шамана с его пари, а именно: сами камлания — в Хорезме представлены значительно ярче, чем в других местах Узбекистана.

Камлание носит название *ойюн* (уйин), т. е. игра; «пархон уйнайди», говорят о камлающем шамане³⁶.

Камланию обычно предшествовало гадание: надо было определить, какие именно жертвы необходимо принести и какова должна быть сложность камлания, из скольких давров, т. е. периодов, сеансов, оно будет состоять. Гадал либо сам шаман, либо (что было чаще) специальный гадающий или гадалка. Гадали над чашей с водой, бросая в нее кусочки ваты, закрученные с одного конца; легкие движения ваты по воде определяли результат.

Животными, которых резали при камлании, обычно были ягнята, козлята, иногда баран, курица. Петух и курица часто упоминаются в информациях о хорезмском шаманстве, и вряд ли использование их в качестве жертвы следует расценивать как результат известной несостоятельности больного, невозможности потратиться на более серьезную жертву: петух и курица наделялись осо-

³⁶ В Восточном Туркестане камлание шаманов носит название *пери-ойюн* (С. Ольденбург. Краткие заметки о пери-хонах и дуахонах в Кучаре. «Сборник Музея антропологии и этнографии Академии наук», т. V, вып. I. Пг., 1918, стр. 17).

быми сверхъестественными силами, они часто фигурируют в различных хорезмских обрядах.

Изгонять враждебных духов, вселившихся в больного, шаман самостоятельно не может: ему надо заручиться присутствием и помощью духа-покровителя и его собратьев.

Довольно значительный фактический материал о хорезмском шаманстве, собранный за ряд лет, не дает основания по крайней мере применительно к данному локальному явлению говорить об особых шаманских духах, о том, что «шаманские духи суть образы, рождающиеся из практики шаманизма»³⁷. Пандемониум, связанный с хорезмским шаманством, тот же, который окружает человека повседневно, вне связи с шаманской практикой; это — те же джины и пари, в определенные отношения с которыми человек может вступать самостоятельно, без чьего-либо посредничества.

Эти духи якобы могут вредить и вредят (даже иногда пари) человеку. Выработанная в связи с этим индивидуальная практика охраны от их враждебных действий и ликвидации последствий значительно шире той, в которой шаман является центральным действующим лицом³⁸.

Обратим внимание на одно любопытное обстоятельство: в хорезмском шаманстве (впрочем, это относится и к шаманству других мест Узбекистана) почти никакой роли не играют дэвы, тогда как в казахском шаманстве мы с ними встречаемся довольно часто. В аспекте истории среднеазиатского шаманства в целом это обстоятельство приводит к интересным, на наш взгляд, выводам (см. стр. 72).

Хорезмские шаманские призывания духов-помощников, естественно, сильно мусульманизированы, но, пожалуй, это — единственное, где в системе шаманства сказывается влияние ислама. Как и везде в Средней Азии, здесь шаман начинает с молитвенных формул и обращения к различным святым. Но в плане преемственности

³⁷ С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие, стр. 301.

³⁸ Если в хорезмском шаманстве функции духов довольно четко разграничены, то в других районах и у других народов Средней Азии вселившимся в тело больного могут быть самые различные сверхъестественные существа, а в качестве помощников иногда выступают не только пари, но и джины и дэвы.

мифических образов характерно, что в Хорезме в призываниях имеется своя локальная группа святых, отличная от призываний в других местах Узбекистана. Это популярные местные святые: Палван-ата, Султан-бобо, Исмамут-ата, Амбар-она и др.

Отдав дань исламу, шаман начинает призывать парипокровителей и их помощников. По большей части пари безымянны, к ним обращаются в описательной форме, например «алвон кўйлак кийганлар, енги ерга тиганлар, менга маддат беринглар!» («одетый в красное платье, с рукавами, волочащимися по земле, мне помощь окажи [те]!»)³⁹.

Но имена сильнейших духов — Семиан-пари, Тöрсö-пари, иногда Кара-хан-пари⁴⁰, могучих, обладающих большим войском *лашкар*, в призываниях упоминаются очень часто.

Для того чтобы разместить пари-помощников в помещении, где происходит камлание, требуется наличие «бир оқ, бир қизил» (одно белое и одно красное полотнище материи, которые вешали на стенах; на белое (восточная стена) садились якобы пари мужского рода, на красное (южная стена) — женского)⁴¹.

Но главное заключается в том, что пари-помощников надо накормить; именно для этого и требуется жертвенное животное, точнее его кровь. Кормление пари — начало каждого камлания. Призывания шамана, совершающего круговые обходы больного под аккомпанемент бубна, сменялись церемонией, при которой на плечах больного и его затылке резали курицу (ягненка, козленка) так, чтобы кровь жертвы стекала по телу больного. Как говорят информаторы, кровь моментально исчезала — «ее слизывали пари». Этой же кровью шаман мазал лоб, ладони и ноги больного.

Иногда, как мы слышали от информаторов, подвергавшихся «лечению», этот период камлания сопровождался

³⁹ Из призываний гурленского пархана Момоджана.

⁴⁰ Кара-хан фигурирует иногда как пари, иногда как дэв.

⁴¹ Интересно сравнить символику цвета с обычаем, согласно которому в свадебных обрядах при *кйёе чикариш* (куёв чикариш) — посещении молодым родителей жены, он при ритуале встречи становится на дорожку белого цвета *пойандоз*, подкладка которой обязательно должна быть красной (Хива).

ется галлюцинаторными явлениями: больной видит пари в образе девушек и юношей.

Как и у других народов, момент экстаза самого шамана и людей, участвующих в камлании, имеет место и в хорезмском шаманстве; слабее прослеживаются элементы гипноза и самогипноза. Однако мистический момент в ярко выраженной форме присутствует далеко не при всех камланиях; многие из них имеют, так сказать, рационалистический, деловой характер. Возможно, это результат деградации шаманства. Но так или иначе к хорезмскому шаманству трудно безоговорочно применить категорическое определение С. А. Токарева: «Смысл камлания состоит в гипнозе окружающих и в самогипнозе»⁴². Смысл любого хорезмского камлания довольно прост: он заключается в представлении, что целой системой действий, имеющих совершенно конкретное значение, шаман с помощью благожелательно настроенных духов может изгнать других, вредных, вселившихся в тело больного.

Действия эти разнообразны в зависимости от сложности камлания (особенно, когда оно совершается в несколько, 7—8 периодов — *давр*) и от силы шамана. Шаманы, как и их пари-покровители, подвержены старению и постепенно лишаются своего могущества. Так, только молодой, полный силы шаман рисковал совершить один из наиболее колоритных приемов — вскочить босыми ногами на острые лезвия двух мечей, которые в метре от земли держали двое мужчин. На мечи шамана или шаманку поднимали якобы ее пари, если они достаточно молоды и сильны.

Поднятие на мечи — один из наименее понятных шаманских приемов. Быть может, лишь некоторые аналогии в шаманстве других народов отчасти разъясняют его смысл. Характеризуя представление о «мировом дереве», точнее шаманском дереве, по которому «сам шаман или его молитвы восходят на небо», Л. Я. Штернберг, ссылаясь на Н. Кроткова, приводит данные о сибинцах, живших в Илийской области и Тарбагатае: «...у них... при посвящении шаман должен подниматься по особо воздвинутой вертикальной и укрепленной в земле высокой лестнице, ступеньками которой служат мечи, для пред-

⁴² С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие, стр. 283.

ставления небесным духам». Эти лестницы Л. Я. Штернберг считает видоизменением «мирового дерева»⁴³.

«Верхний мир» — обитель духов, куда шаманы Сибири и Севера совершали якобы свои восхождения, в хорезмском шаманстве давно потерял свое значение: зороастризм, а позднее мусульманство отняли у шаманистов Средней Азии небо; в распоряжении духов осталась лишь окружающая природа. Но в хорезмском шаманстве имеются намеки на «верхний мир» и восхождения туда шаманов; поднятые на мечи, возможно, относятся к этой категории реликтов.

По материалам С. Е. Малова, у сартов Восточного Туркестана связь с «верхним миром» прослеживается более отчетливо.

С. Е. Малов говорит об особом рода знамени, *туг* — скрученной веревке, которая натягивалась при камланиях вертикально в центре помещений, будучи привязана к балке дымового отверстия и украшена полотнищами красной, белой и зеленой материи. Значение туга, как символа связи шамана с «верхним миром», видно и в исламизированном объяснении этого явления: «такая веревка в первый раз была спущена с неба на землю архангелом Гавриилом по приказанию бога во времена Мухаммеда»⁴⁴. Что касается приемов с мечами, то они известны и в других местах. Казахские баксы, по словам А. А. Диваева, тоже вскакивали на лезвия отточенных мечей, прикасаясь затем ногой к телу больного⁴⁵. Париохны Восточного Туркестана мечами или кинжалами кололи больного в различные части его тела⁴⁶.

Более понятны другие манипуляции хорезмских шаманов. Так, на разных этапах камлания шаман, взяв то или иное животное (курицу, кошку, щенка, иногда ежа и пр.), ударял им по телу больного и делал этим животным вращательное движение около его головы и корпуса. После этого животное выбрасывали из помещения наружу.

⁴³ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 123.

⁴⁴ С. Е. Малов. Шаманство у сартов Восточного Туркестана. «Сборник Музея антропологии и этнографии Академии наук», т. V, вып. I. Пг., 1918, стр. 6.

⁴⁵ А. А. Диваев. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун. Казань, 1899, стр. 21.

⁴⁶ С. Е. Малов. Указ. соч., стр. 8.

Смысл подобных вращательных движений прослежен на киргизском материале Ч. Ч. Валихановым⁴⁷. Этот смысл — в стремлении перенести зло, болезнь, вселившуюся в человека, на себя (как это делали сибирские шаманы) или на тот предмет, который находится в руках шамана⁴⁸.

К этому же, на наш взгляд, сводится значение круговых обходов, которое совершал около больного шаман, а за ним и другие участники камлания.

Пархан ходил, ударяя в бубен. Своеобразна при этом его походка: он медленно переступал ногами, сильно ударяя каждой ступней о землю, и затем, быстро сгибая ногу в колене, подкидывал ее несколько назад. Другие участники камлания клали руки друг другу на плечи (как в танце «молдавеняска») и медленно, все ускоряя темп, передвигались по кругу, время от времени нагибаясь корпусом к центру круга, где сидел или лежал больной. Все это сопровождалось глухими, монотонными выкриками: «Хаув...хав!» Начинал пархан, другие вторили ему, добавляя возгласами. «Хак! Ху!» Последнее — опять-таки дань исламу⁴⁹.

Как в Хорезме, так и в других местах⁵⁰ участие присутствующих в церемонии — явление, имеющее очень глубокие корни. Оно восходит, несомненно, к коллективным магическим пляскам первобытности, когда руководство ритуалом еще не перешло целиком в руки профессионалов. Наличие этих коллективных действий придает хорезмскому шаманству оттенок глубокой архаики.

⁴⁷ Ч. Ч. Валиханов. Собрание сочинений в 5 томах, т. I. Алма-Ата, 1961, стр. 115. Д. Фрезер посвятил специальный раздел своей работы приемам перенесения зла на животных («Золотая ветвь», вып. IV, стр. 72—73).

⁴⁸ В 1913—1915 гг. в информациях, полученных С. Е. Маловым при наблюдении камлания в Восточном Туркестане, смысл этих приемов еще полностью сохранялся.

⁴⁹ «Хак» — арабск. «истина»; «ху» — арабск. «он» — обращения к богу.

⁵⁰ С. Ф. Ольденбург. Краткие заметки о перихонах и дуахонах в Кучаре. «Сборник Музея антропологии и этнографии Академии наук», т. V, вып. I. Пг., 1918, стр. 18—19; А. А. Диваев. Из области киргизских верований. Баксы, как лекарь и колдун, стр. 28; Р. Карутц. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. СПб., 1910, стр. 128; А. Левшин. Описание киргиз-кайсацких орд и степей. СПб., 1832, стр. 67; В. М. Михайловский. Шаманство. М., 1892, стр. 56.

Следует добавить, что в Хорезме сходные коллективные выступления, напоминающие ритуальные танцы, наблюдались и в других областях культа. Таковы свадебные зикры⁵¹, происходившие в день перевоза невесты в дом жениха, когда к читающей религиозные стихи *хальфа*⁵² присоединялись, сначала сидя, а затем стоя, и, образуя круг, другие присутствовавшие женщины⁵³.

Несомненно, что поздним, сугубо модифицированным вариантом подобных ритуально-магических действий являются и суфийские радения среднеазиатских ишанов и дервишей, близость которых к шаманским камланиям в Хорезме прослеживается особенно четко. Это прежде всего относится к тем радениям — джахрам, зикрам — в ишанских общинах, которые происходили во время специфического суфийского «лечения» больных. Сходство их с шаманскими камланиями поразительное. Все это представляет большой интерес в плане истории среднеазиатского суфизма, в его типичных для этих мест вульгарных формах, и наглядно подтверждает интересные мысли, высказанные О. А. Сухаревой о шаманско-суфийских генетических связях⁵⁴.

На камланиях хорезмских шаманов немалую роль играли огонь и различные железные предметы — кетмени, лопаты, сошники. Их раскаляли на огне, шаман наступал на них босыми ногами. Нам уже приходилось отмечать силу железа в качестве оберега; говорили мы и о связи шаманства с кузнечеством. Не подлежит сомнению, что и манипуляции с раскаленными предметами принадлежат к этой же категории явлений.

Процесс хорезмского камлания завершался обрядом *кучурма* (кучирма), т. е. «переселения», «перемещения», после которого считалось, что демоны окончательно покидают тело больного.

Кучурма в казахском шаманстве, описанная Н. С. Лы-

⁵¹ *Зикр, джахр* — религиозные радения среднеазиатских дервишей, ишанов.

⁵² *Халфа* — чтица религиозных произведений.

⁵³ В этом отношении весьма характерны также свадебные зикры у туркмен.

⁵⁴ О. А. Сухарева. О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством. Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии. М.—Л., 1959, стр. 128—133.

кошиным⁵⁵, сходна с хорезмийской лишь по названию. Обряд этот имелся и в шаманстве других мест Узбекистана, однако там он происходил несколько иначе⁵⁶.

Смысл кучурмы везде одинаков, однако формы обряда имеют много вариантов. Хорезмский обряд кучурма весьма своеобразен. Мы намеренно не даем сейчас его подробного описания, чтобы вернуться к нему в заключительном разделе главы, когда нами будет поставлен вопрос о генезисе среднеазиатского пандемониума (см. стр. 67—79).

После камлания уже на другой день и обычно в отсутствие зрителей шаман производил уже знакомое нам очищение огнем (алас).

Иногда совершались очень длительные камлания (когда больной — психически ненормален), растягивавшиеся почти на месяц и производившиеся в три приема. Последний носил название *кырки* (қирқи — «сороковой»). Как говорили — «қирқи банд беради» (это закрепляющий лечение акт).

Из многочисленных шаманских приемов особенно любопытны его манипуляции с бубном. Ударами в бубен шаман созывает духов; позднее, прикасаясь им к повешенным на стенах полотнищам материи, на которых якобы рассаживаются пари, шаман собирает в бубен своих помощников; и, наконец, постукивая бубном по различным частям тела больного, шаман «ссыпает» духов, направляя их на борьбу с джинами, засевшими в организме больного. Именно так объясняют действия с бубном наши информаторы.

Остается добавить, что в определенный момент шаман заставлял больного трижды перешагнуть через бубен. Этот прием аналогичен перешагиванию через костер или горящий факел, когда заключенная в огне целебная сила должна якобы проникнуть в тело больного⁵⁷.

* * *

Подводя итоги всему сказанному выше, необходимо попытаться определить природу хорезмской демонологии

⁵⁵ Н. С. Лыкошин. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения, вып. I. Пг., 1916, стр. 393.

⁵⁶ О. А. Сухарева. Пережитки анимизма у равнинных таджиков, стр. 100—109.

⁵⁷ Принято было думать, что злые духи проникают в тело больного через различные его органы.

и связанной с нею обрядности. Вера в окружающий человека враждебный мир духов и выработанная традицией система мер охраны от их действий и «лечения» их последствий, вообще свойственные человечеству на ранних стадиях развития религиозных представлений, естественно, имели место и у древнейшего иранского по этнической принадлежности населения Хорезма, и у более поздних тюркоязычных пришельцев, и у арабов, сохранявших также в рамках ислама свои древние верования, и у всех позднейших племен, проникавших в Хорезм в средние века.

Трудность реконструкции духовной культуры по археологическим памятникам, скудость письменных источников, в которых этому вопросу уделялось бы специальное внимание, заставляют отказаться от мысли установить соответствие тех или иных пережиточных образов пандемониума указанным выше этническим группам, тем более, что не исключена возможность наличия у разных племен аборигенов и пришельцев аналогичных по своему значению духов и демонов.

Сложность вопроса вызвана еще тем, что одни системы верований, накладываясь на другие, создавали определенную диффузию, которой, кстати, можно в известной степени объяснить сходство пандемониума разных народов Средней Азии и Казахстана.

Однако мы вправе, используя комплексный подход к вопросу, т. е. установив ряд характерных признаков в образах пандемониума и обрядах, с ними связанных, выявив их определенные сочетания, выделить тот пласт верований, который с большей или меньшей степенью достоверности можно связать с основным доисламским этническим пластом Хорезма, точнее — с населением его оазисной земледельческой территории и с господствовавшими здесь древними культами.

Некоторые образы хорезмской демонологии бесспорны в отношении своей генетической связи с древними восточноиранскими верованиями Средней Азии, другие — в этом плане менее определены.

Пожалуй, последнее прежде всего относится к образу джинов (аджина — как их принято именовать во множественном числе).

Джин — арабский термин. В связи с этим не следует забывать, что и мусульманская религия, принесенная в

Среднюю Азию, имела уже тогда свой пандемониум — наследство, оставшееся от верований доисламских арабов, — который официально был признан исламом. Однако мусульманские демоны зла, подчиненные Иблису (дьяволу), «существа, состоящие из пара или бездымного огня», которые «в доисламской Аравии... играли в пустыне роль нимф или сатиров»⁵⁸, вряд ли идентичны с джинами среднеазиатских верований, которые заимствовали лишь арабский термин, продолжая жить в народных верованиях в своих, чисто локальных образах.

Хотя, как мы уже говорили, образ среднеазиатских джинов весьма неопределен, имеются данные полагать, что он близок древнеиранскому пандемониуму. Есть поверья, перекликающиеся с авестийскими текстами, в которых говорится о демонах зла, порожденных и подчиненных Ангро-Майнью.

О внешнем облике джина складывается впечатление как о чем-то малом по своим размерам, гнездящемся в огромном количестве, «как мошкара». Интересны некоторые записанные нами сведения о том, что джин после шаманского лечения выходит из тела больного в виде лягушки или небольшого круглого существа — многоножки. В связи с этим нелишне вспомнить, что пресмыкающиеся, земноводные и насекомые (например, мухи, муравьи) являлись согласно Авесте порождением Ангро-Майнью и их считали обязанностью уничтожать⁵⁹.

Но, пожалуй, наиболее примечательно то, что в хорезмских поверьях связано с местопребыванием джинов.

В хорезмских легендах джины тесно связаны с Севером; там область их господства, оттуда они распространяются. «Джины с южной стороны никогда не приходят, всегда — с севера», — неоднократно повторяется в информационных. В этом плане любопытна одна хивинская легенда. В ней говорится, что некогда в ханском дворце Ташхаули в городе Хиве поселилась целая компания джинов, наводившая ужас на его обитателей. Чтобы утихомирить духов, был призван популярный хивинский праведник

⁵⁸ А. Массэ. Ислам. М., 1961, стр. 101.

⁵⁹ В этом отношении очень интересны киргизские представления о джинах в образе мух, зафиксированные С. М. Абрамзоном (К характеристике шаманства в старом быту киргизов. КСИЭ. 1958, вып. XXX, стр. 150). Это пережитки каких-то очень древних среднеазиатских верований.

Зохир-ходжа-бобо⁶⁰. На его предложение покинуть стены дворца джины якобы заявили: «Как же мы уйдем в места постоянного обитания, если на Аму-Дарье сейчас нет льда, по которому мы смогли бы перейти на ту сторону (т. е. на север.— Г. С.)?» Святой якобы совершил *каромат* (чудо), река замерзла и духи ушли на север.

С этнографическими данными перекликаются авестийские тексты. Мотив Севера, как обители всякого зла,— один из излюбленных в Авесте. С Севером, с зимой связаны образы Ангро-Майнью и подчиненных ему демонов. «Зима, создаваемая дэвами, зима, убивающая скот..., которая как хищный зверь подкрадывается, ужасная, полная опасностей, коварства»,— говорится в Вендидаде⁶¹. Именно «с северной стороны», повествуется в Авесте, «приблизился многопагубный Ангро-Майнью, дэв дэвов»⁶². С Севером связан и образ трупного демона Насу, часто упоминаемого на страницах Вендидада. «Сейчас же после смерти... когда осязаемая сила из тела (умирающего человека.— Г. С.) выходит, является этот дружд Насу с севера в образе отвратительной мухи»⁶³. Когда этот демон ритуальным путем бывает изгнан, он улетает на Север⁶⁴.

В Средней Азии, особенно в Хорезме, существует весьма странное, на первый взгляд, представление, что кладбища — рассадники всяких бед. Автору этих строк неоднократно приходилось слышать предупреждения, что на кладбище долго находиться не рекомендуется, что нельзя около них ночевать, и даже пребывание долгое время около старых заброшенных мазаров может вызвать несчастье. Объяснялось все это тем, что в человека могут вселиться всяческие болезни. Все это не вяжется ни с официальным исламом, так как именно на кладбищах располагаются многие места культа (мазары, часто мечети, ханака и др.), ни с тем почитанием, которым в народных верованиях бывают окружены вообще умершие и их могилы.

⁶⁰ Около Хивы имеется его мазар, почитаемый верующими.

⁶¹ Авеста, Вендидад, XVII, 27. Здесь и в последующих ссылках на Вендидад мы используем перевод Авесты Ф. Вольфа (F. Wolff. Avesta. Die Heiligen Bücher der Parsen, Strassburg, 1910).

⁶² Там же, XIX, 1.

⁶³ Там же, VII, 2.

⁶⁴ Там же, IX, 26; VIII, 16.

Это недоумение рассеется, если мы вновь обратимся к зороастризму. О зороастрийской концепции сакральной нечистоты всего мертвого и вытекающей из нее сложной системе профилактических и очистительных действий нам предстоит еще говорить специально. Пока же зороастризм и, в частности, Авеста помогут нам установить причину того, почему места захоронения вызывают такое предубеждение в верованиях Хорезма. Оказывается, это происходит в силу дошедшей через многие столетия зороастрийской традиции. Джины — эти источники всяких бед и в первую очередь болезней — избрали кладбище местом своего пребывания, следуя своим зороастрийским прототипам — демонам зла, дэвам и друджам. «На этих местах трупов... внутри которых мертвые люди лежат, — там дэвы, там поклонники дэвов, там спутники дэвов, там собираются дэвы», — предупреждает Вендидад⁶⁵. И далее: «...эти места трупов составляют опору дэвов до тех пор, пока смрад оттуда ощутим»⁶⁶, «...на этих местах трупов возникают болезни, и чесотка, и лихорадка (далее следует перечисление болезней.— Г. С.)»⁶⁷ и эти болезни поражают людей⁶⁸. Сходство представлений, как мы видим, весьма убедительное.

Не только кладбище, но и все, что связано со смертью, разрушением, запустением (чему в зороастрийской религии противопоставляется как богоугодное дело возделывание новых земель, прорытие новых каналов, строительство мостов и строений), согласно зороастрийской догматике принадлежит к области сакрально нечистого. Этот момент можно заметить и в позднейших верованиях. Именно поэтому разрушенные и пустующие дома, заброшенные русла старых каналов, непроезжие дороги тесно связывались с пребыванием злых духов-джинов⁶⁹.

В большей степени, нежели джины, с древнеиранской демонологией связан образ пари. Об этом уже говорит сам термин, применяемый к этому духу («пари» — авест. «пайрика»). Однако, если к пайрике Авесты существует

⁶⁵ Авеста, Вендидад, VII, 54.

⁶⁶ Там же, VII, 56.

⁶⁷ Там же, VII, 57.

⁶⁸ Там же, VII, 59.

⁶⁹ Любопытны аналогии в индийских представлениях: «Существует поверье, что места кремации, пустыри, пустые дома населены злыми духами». М. Сингх. Угнетенные касты Индии. М., 1953, стр. 169.

крайне отрицательное отношение со стороны официальной зороастрийской религии, в пережиточных верованиях этот дух большей частью нейтрален, а иногда, как мы убедились при рассмотрении шаманства, даже служит человеку. Последнее наводит на мысль, что образ пайрики-пари в круге древнеиранских верований уже тогда являлся объектом почитания, но не официальным зороастризмом с определившимся пантеоном божеств, а теми народными верованиями, существовавшими одновременно с ним, против которых так ополчается Авеста, как против религии «служителей дэвов».

На основании авестийских текстов представить себе внешний облик пайрики довольно трудно. Что касается пережиточных верований, то антропоморфизм пари очевиден, хотя здесь наблюдаются следы и более примитивных анимистических представлений⁷⁰. Не случайно, конечно, пари принимают облик птицы (голубя). Широко известна в Хорезме легенда о человеке, женившемся на пари и обнаружившем, что у нее утиные ноги с перепонками. Случается, что в человеческом облике пари чего-нибудь недостает. Так, к одной ханкинской шаманке пари якобы являлись «в образе людей, но одни — без глаз, другие — без ушей, третьи — без носа».

В плане установления генетической связи образа пари с древнеиранскими верованиями примечательно то, что этому образу сопутствует мотив воды — священной стихии зороастризма. Мы уже говорили об особой категории пари — водяных пари и о том, что в Хорезме существует представление, что водяная стихия — родина пари. Интересно, что человек, получивший от пари призыв стать шаманом, разговаривает с ними, обращаясь к воде, налитой в чашу.

Связь пари с водой весьма примечательна. Она говорит о том, что истоки этого мифического образа лежат в древнейших пластах верований Средней Азии, когда еще до появления антропоморфных божеств водной стихии (например, Анахиты) человек населял воды особыми

⁷⁰ Очень интересны в этой связи данные, приводимые О. А. Сухаревой, что в представлении равнинных таджиков пари иногда принимают облик змеи, черепахи, лягушки (О. А. Сухарева. *Пережитки анимизма у равнинных таджиков*, стр. 73, 75), т. е. тех животных, которые в зороастризме считались порождениями злого начала — Ангро-Майню.

духами. К этой же стадии развития среднеазиатского анимизма относятся представления об особых духах — *арангьярах*, управляющих якобы течениями рек, на образе которых мы остановимся в иной связи.

На принадлежности двух других персонажей демонологии Хорезма — аждархо и дэвов — к кругу верований восточноиранского мира мы уже останавливались (см. стр. 29—32). Дело здесь не только в терминологической аналогии, но и в самом характере образов и связанных с ними поверьях.

Образ дэвов в истории среднеазиатских верований, видимо, претерпел немало изменений. В глубокой древности иранского мира дэв принадлежал к основным персонажам той религии, против которой выступал зороастризм. В Авесте много говорится о «служителях дэвов», о колдунах, ведьмах и других персонажах, противных истинному вероучению зороастризма. Из текстов Авесты можно заключить, что «дэвы» — это собирательное понятие для разного рода духов (быть может, на той стадии развития племенных религий уже оформлявшихся, но не успевших оформиться в божества), оттесненных на задний план персонажами официального зороастрийского пантеона.

Таким образом, дэвы оставались в области народных верований⁷¹; были и служители их культа, подобно тому как при господстве ислама продолжали сохраняться шаманы, фолбины, момо и другие посредники между людьми и духами.

Понятие дэвов постепенно сужалось, чему немало способствовала книжная традиция («Шах-Наме» Фирдоуси и др.). Не только хорезмский материал позволяет высказать предположение о более широком круге демонических образов в прошлом, объединяемом понятием дэвов. Это подтверждается этнографическими исследованиями в других местах Средней Азии. В своей работе «Пережитки анимизма у равнинных таджиков» О. А. Сухарева пишет: «Еще более неоднородны оказались пред-

⁷¹ Весьма интересная деталь: подобно тому как в позднейших верованиях доисламские пережитки можно назвать преимущественно «женской религией», народные верования в период господства зороастризма, видимо, тоже были особенно сильны в женской среде; недаром Авеста порицает «женщин, верящих в друидей» (Вендидад, XX, 10).

ставления, связывающиеся с дэвами. Нередко в одной местности можно было зафиксировать несколько различных образов и функций дэва, что говорит за то, что, очевидно, здесь мы имеем, как, впрочем, и во всех прочих представлениях, какой-то сложный образ, в котором под одним именем слились различные демонические персонажи разного происхождения»⁷².

Хорезмский вариант образа дэвов, хотя, как мы отмечали уже, сильно деградировал, отличается одной характерной чертой, интересной в плане генетических связей с древнеиранским пандемониумом. Здесь дэвы — прежде всего строители городов и крепостей. Хорезмская топонимика пестрит такими названиями, как «Дэв-солган», «Дэв-кескен», «Дэв-кала» и пр. Дэвы-строители фигурируют во множестве легенд и преданий. Может быть, эти их качества навеяны письменными источниками. В «Шах-Наме» Джамшид заставляет дэвов месить глину с водой, делать кирпичи, воздвигать строения. Так по «Шах-Наме» появилось зодчество⁷³. Однако не исключено и более непосредственное влияние древнеиранских верований.

Труднее всего сделать какой-либо вывод о происхождении образа албаствы, который встречается в верованиях разных народов; функции этих духов почти всюду аналогичны.

Точка зрения М. С. Андреева на происхождение данного образа, как он пишет, «несомненно, представляющего собой остаток представления о древнем божестве плодородия (рождения)», к тому же «перекинувшегося в древности в Европу»⁷⁴, нам кажется необоснованной. Единственный довод, приводимый М. С. Андреевым в пользу своего предположения, — это термин «мать» (Мадар-и Ал), применяемый по отношению к албаствы некоторыми народами (таджики Афганистана и др.). Весь остальной фактический материал, в том числе и кропотливо собранный и изложенный самим М. С. Андреевым, характеризует албаствы как демона, явно вредящего деторождению, губящего роженицу или ребенка, т. е. доказы-

⁷² О. А. Сухарева. Пережитки анимизма у равнинных таджиков, стр. 61.

⁷³ Абулкасим Фирдоуси. Шах-Наме, т. I, стр. 37.

⁷⁴ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 54.

вает прямо противоположное тому, что хочет доказать автор. Поэтому считать албаствы «легко распознаваемым (!) образом древней азиатской Венеры (Анахиты)»⁷⁵ нам кажется по меньшей мере странным.

Образ албаствы значительно сложнее. Он исходит от какого-то стадийного прототипа, а позднее сочетает в себе функциональные особенности разных образов демонологии.

Понять этот образ возможно лишь после того, как в руках исследователя будет сконцентрирован материал аналогичных представлений самых различных народов, причем не только среднеазиатских. В связи с этим образом демонологии, да и со всем пандемониумом, описанном нами, возникает один весьма существенный вопрос.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что почти у всех народов Средней Азии и Казахстана — как тюркоязычных, так и ираноязычных — узбеков, таджиков, туркмен, казахов, киргизов, каракалпаков — мы находим многие мифические образы, весьма сходные, если не аналогичные, как в функциональном отношении, так и по применяемым к ним терминам. Выяснение этимологии ряда терминов приводит нас к языкам восточноиранской ветви иранской семьи языков. Более того, некоторые образы в целом с их специфическими чертами хорошо известны по авестийским текстам.

Казалось бы, что может быть общего, например, у казахов с Авестой, с зороастризмом, окончательно оформившимся к тому же далеко на юго-западе, в сасанидском Иране? Сомнительно, чтобы в то время, когда поздние тюркоязычные кочевники ближе соприкоснулись с жизнью оседлого населения оазисов Среднеазиатского междуречья, могло произойти какое-то непосредственное заимствование, учитывая, что уже конец I тысячелетия н. э. — это время господства в Средней Азии ислама, вытеснявшего всюду остатки древних религий и проникавшего своим влиянием глубоко в степи. Вряд ли что какую-то роль сыграл в этом и сам ислам и что его распространению на север и северо-запад сопутствовала популяризация того древнего пантеона и образов демонологии, против которого мусульманство вело борьбу,

⁷⁵ Там же, стр. 81.

уничтожая, как свидетельствует Бируни в отношении Хорезма, памятники зороастрийской религии.

Бысыня причины этого явления, мы вправе, как нам кажется, выдвинуть предположение, что наличие древнеиранских образов демонологии и соответствующей терминологии у современных степных народов — результат сложности этногенеза этих народов, наличия в нем древнейших, а именно сако-массагетских компонентов, т. е. тех племен, которые согласно историческим и археологическим данным занимали обширные территории степей современного Казахстана.

Как мы теперь убедимся, не только демонология, но и связанные с нею обряды, в частности среднеазиатское шаманство, подтверждают предположение об автохтонности многих элементов верований степных кочевников, кажущихся на первый взгляд им совершенно не свойственными.

Заканчивая вопрос о демонологии, можно констатировать, что ее хорезмский вариант имеет среднеазиатские, глубоко идущие корни. Это же, кстати, относится и к представлению о сглазе, вера в который пронизывала всю область сакральных представлений. Будучи в целом стадийным явлением, вера в сглаз хорошо известна и Авесте, в которой злая сила «дурного глаза» ставилась в один ряд с враждебными действиями демонов⁷⁶.

Однако не только образы пандемониума восходят к древним религиозным представлениям восточноиранского мира. То же относится и к обрядам, с ним связанным.

В этом аспекте перед нами встает вопрос о происхождении среднеазиатского шаманства.

Мы уже высказали свое мнение о преждевременности категорического утверждения, что среднеазиатское шаманство является результатом инфильтрации сюда тюркоязычных племен (см. стр. 43). Накопленный материал позволяет теперь подойти к этому вопросу более детально, не ограничиваясь столь общими фактами и малоподкрепленными формулировками.

Прежде всего центральный персонаж среднеазиатского шаманства — пари — это чисто иранский образ. Важно подчеркнуть, что пари — не только шаманский дух; этот образ известен в широком круге демонологических

представлений и обрядов, в многочисленных легендах; что касается его близких взаимоотношений с определенными, наделенными особым качеством людьми, то это уже чисто шаманистическая черта, вытекающая из такого стадийного явления, как идея сексуального избранничества шамана в ее локальном среднеазиатском варианте.

Типичное для среднеазиатского шаманства коллективное участие в камлании присутствующих и коллективный экстаз также имеют прецеденты в среднеазиатской древности. Еще Геродот говорил о жителях острова на Араксе (имеется в виду Аму-Дарья), которые возбуждают себя запахом горящих плодов и, «наконец, пускаются в пляску и начинают петь»⁷⁷.

Для более поздних времен есть свидетельства древних авторов о среднеазиатской области Кан, жители которой «молятся злomu земному духу» и «в одиннадцатой луне с бубнами и плясками просят мороза и забавляются обливанием друг друга водой»⁷⁸.

Видимо, бубен — неперенная принадлежность среднеазиатского шамана — употреблялся в ритуальных целях здесь с древнейших времен.

Однако и шаманская камчи — плетка, нагайка — имеет прототипы в древней культовой практике. Весь Вендидад полон упоминаниями о ритуальных наказаниях ударами плети, нагайки за те или иные нарушения зороастрийских канонов.

При некоторых локальных приемах среднеазиатских камланий с ритуальной целью использовались ветви определенного вида деревьев. С. Е. Малов, описывая шаманское камлание у сартов Восточного Туркестана, обратил внимание, что в центре помещения укрепляется ветка джиды, украшенная лоскутками, а во время своих манипуляций шаманка использовала ивовые ветви длиной в аршин, очищенные от листьев. Этими прутьями, разделенными на два пучка, шаманка обмахивала больного. Затем они по две штуки были розданы присутствующим мужчинам, которые, держа их в руках, поочередно обхо-

⁷⁷ Геродот. История. М., 1888, т. I, стр. 201—205.

⁷⁸ Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II. М.—Л., 1950, стр. 310.

⁷⁶ См. об изгнании силы «злого взгляда»: Вендидад, XIX, 3, 7, 9.

дили кругом туга (веревки, протянутой от потолка до пола), вручая их затем шаманке. Позднее этими прутьями шаманка ударяла по спине больного, после чего они поспешно выносились наружу⁷⁹. Использование древесных ветвей в шаманской практике интересно проследить в других местах Средней Азии, так как этот момент возможно также связан генетически с древними среднеазиатскими культами (баресман в зороастризме).

Заметим, кстати, что в восточнотуркестанском шаманстве было широко распространено окуривание сандаловым деревом; на использование с ритуальной целью сандала есть прямые указания в Авесте.

Выше рассматривался вопрос о поразительном сходстве между шаманскими камланиями и радениями в ишанских и дервишских общинах (см. стр. 54). Можно предположить, что и те и другие восходят своими корнями к каким-то древним местным ритуальным действиям, возможно, магического порядка; подобная связь этих двух явлений, одно из которых без всякого сомнения явно местного происхождения, также подтверждает мысль о среднеазиатском генезисе исследуемого нами варианта шаманства.

Законность этой гипотезы подкрепляется и другими фактами.

Так, среди наших полевых записей есть одно чрезвычайно любопытное свидетельство. В нем говорится, что в старину в Хорезме были «парханы со змеей». Такие шаманы совершали свои камлания, держа в руке змею, которую в конце своих манипуляций душили⁸⁰. Здесь перед нами явление весьма архаичное. Л. Я. Штернберг относил истоки культа змей ко временам глубокой древности и приводил многочисленные примеры его наличия у разных народов. Среди них интересны данные о жрецах индейцев пуэбло, которые «на празднике предков — качи-

на — пляшут с живыми змеями в зубах». В Греции дар прорицания связывался с общением со змеями⁸¹.

Возможно, что генезис хорезмских «парханов со змеей» восходит к культовому комплексу, пандемониум которого был отвергнут официальным зороастризмом и в котором важное значение имели и Ажи-Дахака в виде дракона, и порожденные Ангро-Майнью змеи и прочие пресмыкающиеся, и где во главе ритуала стояли «служители дэвов», столь ненавистные зороастрийскому жречеству.

Другой, обративший на себя внимание момент хорезмского шаманства связан с иным, однако не менее древним по своему происхождению кругом верований, который, как мы постараемся это доказать в главе IV, имел некогда самостоятельное и весьма важное значение. Речь идет о древнем среднеазиатском культе плодородия. Видимо, какие-то элементы этого культа проникли и в древнее шаманство на разных стадиях его развития. Вряд ли случайно в нем с особой сакральной целью использовались плодовые деревья. Так, при церемонии алас для факела, огнем которого производили обряд очищения больного, обязательно употребляли ветки шелковицы, а в некоторых местах Хорезма (например, в Шавате) при камланиях раскладывали небольшой костер из фруктовых деревьев⁸².

Но, пожалуй, ничто так не подтверждает наши предположения о местных корнях шаманства, восходящих к древнеиранскому пласту верований, как обряд кучурма в его специфическом хорезмском виде.

«Кучурма» — акт, завершающий камлание пархана; им достигается основная цель — изгнание из тела больного вселившегося в него враждебного духа. Поэтому без обряда «кучурма» камлания не бывает. Отсюда — особо важное значение, которое ему придается.

Начиная обряд, хорезмский шаман или шаманка укладывает больного на полу на спине, накрывая его тремя метрами бязи. Все информаторы особенно подчеркивают, что больной лежит как покойник; «худди ўлик» («как

⁷⁹ С. Е. Малов. Шаманство у сартов Восточного Туркестана. «Сборник Музея антропологии и этнографии Академии Наук», т. V, вып. I. Пг., 1918, стр. 6, 10, 11.

⁸⁰ В этой связи интересны данные, приводимые М. С. Андреевым, о специалистах по излечению бесплодия у горных таджиков, которые манипулировали с живой змеей (Таджики долины Хуф, вып. I, стр. 49), а также представление о духах-пари в виде змей, отмеченные О. А. Сухаревой. (Пережитки анимизма у равнинных таджиков, стр. 73).

⁸¹ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 411—413.

⁸² Здесь снова нелишне вспомнить интересное свидетельство Геродота, приведенное нами выше.

труп»), говорили в г. Бируни. В Шавате это подтверждалось: «ўлик қилиб ўтказди» — «превратив в труп, проводит (обряд)». Аналогично формулируют это в Хиве и других местах.

Далее шаман укрепляет в разных местах тела больного 10—15 хуштук (свечей) и зажигает их⁸³. Подставки для свечей делаются из смеси глины с конским навозом. Сами свечи в данном конкретном случае носят название *сур хуштук* (могильные свечи).

В Хиве такие свечи укрепляют так: одну — на лбу, две — на плечах, одну — на груди, две — на кистях рук, две — у талии с боков тела, две — у коленей и две — на стопах ног.

После этого пархан своим бубном слегка постукивает по телу больного в разных местах, начиная со лба и кончая пальцами ног, произнося заклятия, в которых повторяется приказание уйти — «кўч!» («переходи!»); при этом называются места, куда злой демон должен удалиться: «Йиқилган уйга бор! Куна мачитга бор! Куна кализга бор! Ўз маконингизга бор!» («Иди в развалившийся дом! Иди в старую (т. е. покинутую. — Г. С.) мечеть! Иди в старую чигирную яму! Иди в места своего обитания!»).

Злой дух якобы при этом постепенно перемещается по телу больного ото лба до ног и с пальцев ног покидает совсем его тело.

Чтобы найти исторические аналогии хорезмскому обряду кучурма, надо прежде всего обратиться к Авесте. В ней, в Вендидаде мы найдем поразительный по сходству с кучурмой обряд изгнания демона Насу, который поражает тело человека, имевшего соприкосновение с трупом.

Обряд изгнания Насу согласно предписаниям Вендидада производится в особом помещении, где в земляном полу должны быть вырыты специальные очистительные ямки и начертаны магические круги. Производит обряд изгнания демона священнослужитель, знакомый со всеми его правилами, о чем строго предупреждает Вендидад. Средством изгнания демона служит вода, которой совершающий обряд поливает различные места на теле боль-

ного, начиная со лба и кончая пальцами ног. В восьмом и девятом фаргардах Вендидада подробно перечисляются эти места; их 33. Вендидад со свойственным ему педантизмом дает необычайно детализированное их определение⁸⁴.

Среди мест тела больного, куда постепенно перемещается демон Насу, упоминаются лоб, плечи, грудь, кисти рук, бока, колени, стопы и пальцы ног, т. е. именно те места тела, которые в шаманском обряде кучурма отмечаются зажженными свечами и по которым шаман, изгоняя джина, постукивает бубном. Последовательность перечисления мест, куда перемещается Насу зороастрийского обряда, точно совпадает с той, которая существует и в обряде шаманистов. И так же он кончается: злой демон с пальцев левой ноги удаляется на север.

Следует также обратить внимание на то, что в шаманском обряде больной, укрытый белой бязью, лежит «худди ўлик» — как труп — момент, особенно выделяемый всеми информаторами. Генетическая связь подобной имитации смерти со всей обстановкой зороастрийского обряда, в котором доминирует идея умирания и господствует демон смерти Насу, нам кажется очевидной.

При необычайном сходстве двух обрядов — позднего шаманского и древнего зороастрийского, которые оба сопровождаются заклинаниями (в первом случае приказами духу покинуть тело больного, а во втором — чтением текстов Ясны) — у них имеется существенное различие. Если в обряде кучурма огонь в виде зажженных свечей можно рассматривать как средство очищения (а это несомненно, учитывая аналогичную роль свечей в самых различных обрядах Средней Азии), то в зороастрийском ритуале изгнания Насу таким очищающим средством является вода.

Этот конкретный случай позволяет сделать вывод более общего порядка. Наблюдается на первый взгляд странное обстоятельство: огонь — священная стихия зороастрийцев, судя по крайней мере по Вендидаду, этому сборнику ритуальных предписаний, — не являлся в период расцвета зороастризма универсальным очистительным средством, таким же популярным в этом отношении, как вода и моча рогатого скота, часто упоминаемые в Авесте.

⁸³ О количестве свечей среди информаторов имеются разногласия. Объясняется это тем, что многие детали в обрядах уже стираются в памяти людей.

⁸⁴ Авеста, Вендидад, VIII, IX.

Наоборот, вся Авеста полна опасениями осквернить огонь и строжайшими указаниями, как надо его предохранить от контакта со всем сакрально нечистым.

В то же время в поздних реликтовых верованиях, которые мы имеем основание генетически связывать с доисламскими культами, именно огонь — мощное и особенно распространенное средство очищения всего, что по той или иной причине было осквернено.

По поводу этого парадоксального явления можно предположить, что, заняв одно из важных, если не главное место в пантеоне божеств официальной зороастрийской религии (Атар — сын Агура Мазды), огонь потерял свои очистительные свойства в ритуальной практике, столь характерные для менее развитых, нежели зороастризм, религиозных верований, как о том свидетельствует этнография многих народов.

Несомненно, что в более древних и широко распространенных племенных верованиях древнеиранского мира, из которых выкристаллизовался зороастризм как государственная религия, имели место более разнообразные функции огня, в том числе очистительные, которые продолжали сохраняться в народных верованиях и в силу преемственности именно в этой области верований так долго сохранялись, в частности, в среднеазиатском шаманстве⁸⁵.

Среднеазиатское шаманство как стадияльное явление имеет много общих черт с шаманством других народов, других территорий. Сношение с духами, шаманский призыв, камлания с экстатическим моментом, психопатические предпосылки самой профессии — все это характерно для шаманства вообще. Однако в нем, как и в других среднеазиатских культовых комплексах, достаточно четко прослеживается его местная основа, хотя, конечно, и с севера и с северо-востока вместе с различными этническими волнами сюда проникали и вливались в местное шаманство посторонние шаманские элементы.

⁸⁵ В связи с этим, нам кажется, нельзя каждое этнографическое явление, фиксируемое в Средней Азии, в котором фигурирует сакральная сила огня, относить обязательно к категории пережитков зороастризма, как это делают многие этнографы Средней Азии. Необходимо уточнять, имеется ли в виду официальный зороастризм, зороастризм Авесты, в частности Вендидада, или более широкий, современный или предшествовавший ему круг верований.

Многие своеобразные черты среднеазиатского шаманства, сближающие его с представлениями зороастризма, дают основание предполагать, что шаманство в тех или иных формах существовало здесь искони, одновременно с официальными культами оазисных цивилизаций⁸⁶.

Первоначально оно принадлежало к более обширному (и в функциональном, и в территориальном отношении) кругу племенных верований, из которого на известной стадии социально-экономического развития вышел и оформился в качестве государственной религии зороастризм, религия Мазды; но более ранний, более примитивный шаманский пандемониум и шаманские обряды продолжали жить в народных верованиях, а возможно, оставались преобладающими у степных племен древности, менее вовлеченных в орбиту влияния официальной религии оазисов.

Вообще границы шаманства в его среднеазиатском варианте для отдаленного прошлого, видимо, следует отнести значительно далее на север и северо-восток от Среднеазиатского междуречья, в широкую область распространения кочевых сако-массагетских племен восточноиранского мира. И то обстоятельство, что в пережиточ-

⁸⁶ О. А. Сухарева, анализируя исторические источники, в частности известный труд историка XIII в. Джувейни, дающий много сведений о населении Бухары, пишет: «В сообщении Джувейни мы находим все элементы описанных выше пережитков шаманства, изученных нами для конца XIX — начала XX в.» (О. А. Сухарева. О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством, стр. 132).

Однако и для более ранних эпох в истории Средней Азии и Ирана имеются, правда, довольно скудные данные о представлениях шаманизма, в частности о типичной для него идее сексуальной связи между шаманами и духами. Нам кажется, что именно в этом аспекте можно расценивать сообщения Абурейхана Бируни, который в «Памятниках минувших поколений» в главе о празднествах и верованиях персов, в частности, пишет: «О днях соединения и противостояния Солнца и Луны говорят, что они несчастливые. Что касается дня соединения, то в этот день джины и шайтаны испытывают страсть к зловередному смешению с обитателями мира, отчего возникает безумие и умопомешательство...» и далее: «...что же касается дня противостояния, то говорят, что в этот день чули и колдуны испытывают страсть к людям, помутившимся духом, поэтому в такой день умножаются случаи падучей» (Абурейхан Бируни. Избранные произведения, т. I. Памятники минувших поколений, стр. 252). Для еще более ранних эпох нам кажется весьма примечательным авестийский термин «любовники дэвов», встречающийся наряду с терминами «служители дэвов», «друзья дэвов».

ных формах верований поздних степных народов, например у казахов, и в частности в их шаманстве, мы находим черты, сближающие их с древними культами среднеазиатских народов, могут быть объяснены наличием сако-массагетских компонентов в этногенезе казахов.

Казахское шаманство, особенно южное, в местах соприкосновения с типично среднеазиатскими верованиями представляет большой интерес для исследователя, но, к сожалению, изучено пока фрагментарно и без постановки генетических вопросов. В то же время такие явления в казахском шаманстве, как наличие типичных для древнеиранских верований духов — дэвов, которые, кстати, здесь сохранились в связи с шаманской практикой более четко, нежели в шаманстве старого оседлого населения Средней Азии⁸⁷, образы джинов в виде пауков, ящериц, лягушек, жаб, т. е. насекомых и животных, согласно зороастрийскому учению порожденных злым началом Ангро-Майнью, коллективность камланий, та роль, которую в мифологии шаманства играет собака — животное, почитавшееся зороастрийцами, образ авестийского дракона Ажи-Дахаки в казахском фольклоре и многое другое — все это при детальном исследовании поможет решить вопрос о генезисе среднеазиатского шаманства, да и среднеазиатских верований в целом. Тогда, возможно, вполне законным станет вопрос: не следует ли именно здесь, в этом «северном краю», и в степном шаманстве искать преемников тех «служителей дэвов», «поклонников дэвов», связанных с севером, с зимой, против которых с таким ожесточением выступало зороастрийское жречество?

⁸⁷ Интересно отметить, что в южноказахском шаманстве значительно более широко встречаются все основные среднеазиатские образы демонологии. Здесь в качестве духов-помощников выступают и дэвы, и джины, и пари. Об этом можно судить по призываниям казахских баксы (шаманов). (А. А. Диваев. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун. Казань, 1899).

Магия семейно-бытовой обрядности

В предыдущей главе мы рассмотрели цикл обрядов, связанных с частной жизнью человека и преимущественно не выходящих за рамки семейного быта. Характерной, объединяющей их чертой является то, что эти ритуальные действия вызывались более или менее непредвиденными обстоятельствами (несчастьем, главным образом болезнью) или попытками предупредить возможный вред, исходящий от сверхъестественных сил. Однако в семейном быту имеются и другие, более стабильные комплексы обрядов (свадебные, родильные, связанные с различными этапами в воспитании детей, погребальные и поминальные), с которыми в течение своей жизни обязательно имеет дело человек.

Заранее оговоримся, что термин «семейные» по отношению даже к этим обрядовым комплексам можно применить лишь условно. Особенности социально-экономических отношений в Средней Азии в целом, и в Хорезме в частности, сохранявших в прошлом ярко выраженный патриархально-феодалный характер, сказывались на семейном быте, подчиняя его принятым нормам общинной жизни; таким образом, многие события, казалось бы чисто семейного порядка, главным образом относившиеся к области обычаев и обрядов, превращались в достояние всей кишлачной общины. Так, ни к празднествам по поводу свадьбы или обрезания (*той*), ни к похоронным и

поминальным обрядам нельзя с полным основанием применить термин «семейные» обряды, раз в их организации и проведении главную и решающую роль играла не семья, а кишлачная община в целом и ее отдельные представители¹.

Область семейных отношений, семейного быта сохраняла много весьма архаических черт. Как и повсеместно в Средней Азии, в Хорезме большие по числу членов патриархальные семьи некогда были обычным явлением. В них особенно устойчиво бытовали такие пережитки, как авункулат, левират и сорорат, обычаи выкупа за невесту, остатки дислокальности брака, прослеживаемые в обрядности, система избегания; немало в семейных отношениях пережитков матриархата. Между членами семьи — родителями и детьми, мужьями и женами, невестками и родителями мужа существовали сложные, обусловленные весьма древними традициями отношения.

Подобная застойность форм семейных отношений и семейного быта создавала благоприятную почву для сохранения многих реликтовых религиозных верований и обрядов. Этому же способствовала, как мы уже говорили, замкнутость женского быта².

Название данной главы уже заранее отвечает на вопрос, который автор задался целью решить при рассмотрении фактического материала семейно-бытовой обрядности: какие именно элементы ранних форм религии в ней доминируют?

Действительно, анализ материала показывает, что магические представления (конечно, как и в других культовых комплексах, переплетаясь с анимизмом, фетишизмом,

¹ Об этом подробнее см.: Г. П. Снесарев. Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма. «Материалы Хорезмской экспедиции», вып. 4. М., 1960, стр. 134—145.

² Нет возможности и необходимости давать в нашей работе подробное и последовательное описание каждого семейного обрядового комплекса — свадебного, родильного, связанного с обрезанием и пр. Это не входит в нашу задачу, которая заключается в фиксации и выделении тех моментов обрядности, которые непосредственно вытекают из религиозного мировоззрения, а точнее — из его домусульманских форм. Материал каждого обрядового комплекса будет выделен и соответствующим образом сгруппирован, исходя из конкретной цели того или иного ритуального действия (охраны от враждебных сверхъестественных сил, стремления обеспечить благополучие, здоровье, будущее потомство и т. д.).

культом природных явлений и пр.) буквально пронизывали семейные обряды на всех этапах их проведения.

Еще недавно сакральное значение каждого отдельного магического действия осознавалось достаточно ясно и определялось термином «ирим»³. На вопрос, в чем заключается ирим такого-то поступка участника обряда, можно было получить довольно пространный ответ, хотя нередко содержание последнего было неожиданным и трудно расшифровывалось с точки зрения логики, пусть даже магической.

Отдельные события семейной жизни человека — женитьба и выход замуж, рождение детей, их возмужание, смерть близких — являлись теми узловыми моментами, когда пережитки древних доисламских верований, и в частности магические, проявлялись особенно активно.

Женитьба и выход замуж были наиболее ответственными событиями семейной жизни: рождалась новая семья, благополучие которой необходимо было обеспечить всеми доступными средствами — реальными и сакральными.

На всех этапах свадебного обряда, за исключением самого акта бракосочетания, ислам почти не играл никакой роли. Зато весь этот обряд насыщен разного рода примитивными религиозными представлениями, в первую очередь магическими.

С. А. Токарев прав, говоря, что нельзя сводить все свадебные обряды к магическим актам⁴, однако детальное рассмотрение традиционной хорезмской свадьбы убеждает в том, что все-таки магический момент здесь преобладает. Даже многие, вытекающие из обычая поступки участников торжества, родных той и другой стороны, которые целиком связаны с внутрисемейными отношениями и, казалось бы, далеки от религии, в этой обстановке тоже сакрализуются, приобретая магический смысл.

³ «Ирим» согласно «Узбекско-русскому словарю» (М., 1959) — «вера в приметы, суеверие»; однако этот перевод не точно раскрывает смысл термина. Ближе к истине Л. Будагов («Сравнительный словарь турецко-татарских наречий», т. I. СПб., 1869), который определяет ирим как «знак добрый или дурной, предзнаменование». В Хорезме ирим применяется в значении сакрального смысла того или иного ритуального действия.

⁴ С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, стр. 134.

Не считая, что существующие в настоящее время системы классификации магических представлений бесспорны и окончательны, автор как при рассмотрении свадебных обрядов, так и других семейно-обрядовых комплексов, не ставит перед собой задачи весь фактический материал, связанный с магическими представлениями в быту, разбить по каким-либо дробным рубрикам, ограничиваясь лишь констатацией генетической связи того или иного явления с магией в целом, основываясь на общепринятом в нашей науке ее понятии.

В свадебной обрядности магические приемы весьма разнообразны по своему назначению. Они должны были обеспечить достаток и благополучие новой семье, гарантировать хорошие взаимоотношения между супругами, между молодой и родителями мужа.

Однако одна цель подобных магических приемов над всем преобладала — стремление обеспечить будущее потомство. Этой цели посвящалось большинство магических действий во время свадьбы.

Для народов Средней Азии (как, впрочем, и для многих других) стремление иметь обильное потомство было одной из частных особенностей, слагавших их национальный характер. Истоки этого, по-видимому, следует искать в особенностях социальных отношений, в наличии еще в сравнительно недавнем прошлом родо-племенных пережитков, при которых столь важное значение придавалось кровнородственному моменту, обилию родни и родственным связям. «Обайни кўп» (обилие братьев, родни) было критерием почетного положения человека среди окружающих. К человеку, не имеющему родственных связей — *бегона* (чужому, инородному), относились с презрением⁵, а отсутствие детей вызывало скорей не сожаление, а осуждение.

Поэтому иметь много детей и сохранить потомство было стремлением каждого человека. Отсюда и обилие различных по характеру магических приемов на этом участке семейного быта, например в свадебных обрядах.

В Хорезме, в частности у южнохорезмских узбеков, имел место весьма характерный обряд — неотъемлемая

⁵ Интересно, что в Средней Азии еще в недавнем прошлом были отличия в способах погребения людей, считавшихся бегона.

часть свадебной церемонии, — магический смысл которого проявляется особенно ярко.

Центральное место в этом обряде занимал ребенок, обычно мальчик — символ будущего потомства. В Гурлене его сажали на колени невесте, когда свадебная арба въезжала во двор усадьбы жениха. Иногда на колени невесте здесь сажали еще и девочку. Этот же мальчик деревянной ложкой снимал платок, закрывавший до того лицо невесты, к которой его подносил жених, держа за пазухой обрядовый хлеб: один *патир* и один *катлама*⁶. Смысл этого обряда осознавался совершенно четко: он должен был обеспечить в будущем рождение сына и вообще гарантировать обильное потомство.

В Шавате, Хиве и Ханки мальчика с этой же магической целью сажали сначала на колени жениха, а затем на колени невесты, когда оба они находились за *кушаяна* (обрядовой занавеской)⁷.

В этих же местах при другом варианте обряда имитативность такого магического действия проявлялась еще более четко. В этом случае жениха и невесту при всех присутствующих укладывали на постель, закрыв их с головой одеялом, и между ними от головы к ногам протаскивали под одеялом ребенка.

Столь же непрямым было участие в свадебных обрядах пожилых, здоровых и многодетных женщин и мужчин, которые на различных этапах свадебной обрядности несли весьма ответственные магические функции. Считалось в силу магического мышления, что все эти качества указанных лиц должны сверхъестественным путем передаваться молодой чете.

Начиналось это уже при подготовке приданого невесты. Когда в доме ее родителей по обычаю собирались женщины (помочь в шитье приданого), то *кушаяна*, которая играла особо важную ритуальную роль, шить начинала обязательно старая, многодетная и имеющая внуков женщина.

Кушаяна, по всем данным информаторов, служила своего рода магическим оберегом невесты и в этом ее основное назначение. Оно доказывает несостоятельность

⁶ *Патир* — тонкая лепешка из пресного теста, замешанная на сале и молоке. *Катлама* — слоеная лепешка, жаренная в масле.

⁷ Точнее *гўшанга*. Именно этот термин, родственный кирг. «кўшогō», уйгурск. «кушийе» наиболее употребителен в Хорезме.

утверждения некоторых авторов, что кушаяна (или *чимилдык*, как она называется в других местах Средней Азии) связана якобы с мусульманскими установлениями, с женским затворничеством⁸.

После свадьбы из кушаяна шьется одеяло, которым позднее накрывают бешик (колыбель) первого родившегося ребенка.

Роль пожилых, многодетных и здоровых женщин в магическом ритуале прослеживается и в дальнейшем. Когда кушаяна укрепляли на свадебной арбе, на которой невесту перевозили в новый дом, к ней, также с магической целью, привязывали кисть от бахромы платка многодетной женщины.

Такой же женщине поручается одевать на невесту свадебное платье. Напоследок она снимает свой *манг-лайча* (налобную повязку), завязывая ее на голове невесты и приговаривая при этом: «Да родится у тебя сын, и тогда ты повяжешь мне платок».

Жениха в его доме одевает в свадебные одежды тоже старый, имеющий детей и внуков мужчина. В этом же доме постель молодым стелет здоровая и многодетная женщина. После свадьбы согласно некоторым обычаям ханкинцев, платье невесты носит свекровь («чтобы невеста дожила до старости и так же женила своего сына»).

В перечисленных действиях мы видим сочетание имитативно-магических представлений с верой в особую, сакральную силу, своего рода ману, заключенную якобы в людях, отличающихся долголетием, почетом среди окружающих и с большим потомством; и эти свойства старались вызвать у молодоженов способами, которые сами по себе вполне обыденны, но в общем комплексе свадебного ритуала приобретают магический смысл.

⁸ Г. А. Бонч-Осмоловский в своей работе «Свадебные жилища турецких народностей» («Материалы по этнографии», т. III, вып. I. Л., 1926, Этнографический отд. Гос. Русск. музея, стр. 101—110) доказывает, что свадебные занавеси у татар, киргизов, ногайцев и других народов представляют собой своего рода рудимент, «символ жилища молодых», уже исчезнувшего из быта. Однако его трактовка этого явления оставляет негоятым, почему подобные занавеси существуют там, где свадебные жилища *отау* сохраняются в чистом виде и в которых эти занавеси и вешаются. Помимо этого, ритуальное значение свадебных занавесей Г. А. Бонч-Осмоловским в его работе совершенно упущено.

И в других обрядах свадебных церемоний мы находим все тот же преобладающий мотив, который можно назвать магией плодородия. Готовя свадебную арбу для перевозки невесты в новый дом, кушаяна прикрепляли к арбе ветками плодовых деревьев — джиды и тутовника. По приезде в дом жениха, отвязав занавеску, матерчатые полосы, которыми она крепилась, наматывали на эти ветки джиды и тутовника и хранили до появления первого ребенка. Магическое значение плодовых деревьев, таким образом, прослеживается вплоть до его логического завершения.

В Гурлене и других местах, когда арба невесты въезжала на двор, свекровь бросала на кушаяна плоды фруктовых деревьев.

К этому же циклу магических приемов, призванных обеспечить будущее потомство, относится довольно широко распространенный в Узбекистане обряд, в Хорезме именуемый *олма отиш* («стрельба яблоком»).

В Шавате, например, он проводится на второй день праздника Рамазан. В этот день просватанная невеста в сопровождении янги (см. стр. 82) приходила в сад каких-либо знакомых, живших в отдалении от ее родительского дома. Здесь невеста, янга и их подруги качались на качелях. По предварительному уговору сюда же приходил жених со своими друзьями. Стоя где-нибудь в стороне, молодые люди бросали в невесту яблоки и сласти. И здесь плод фруктового дерева приобретает особое магическое значение. К тому же само качание на качелях — не просто развлечение. Этот, хорошо известный у разных народов обычай рассматривается как имитативно-сексуальный прием магии, связанный со стремлением вызвать плодородие⁹.

Нам еще предстоит более подробно говорить о значении растительности, в частности фруктовых деревьев, во всем комплексе культа плодородия (см. главу IV). В приведенных примерах мы видим стремление использовать сакральным путем плодотворную силу фруктовых деревьев для достижения одной из ведущих целей всей свадебной обрядности.

⁹ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 466; Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. II. М., 1928, стр. 128, 131.

В этом же плане обращает на себя внимание то обстоятельство, что в некоторых обрядах свадьбы особое магическое значение придают петуху и курице. Петуха или курицу вручают жениху его мать перед его выездом за невестой (Хива), или вареного петуха специально для жениха привозит в его дом родня невесты (Шават). В период, следующий за помолвкой *потия той* («фотиха туй»), когда между сторонами происходит взаимный обмен подарками, среди последних, отвозимых жениху, непременно имелись *чой халта* — небольшие, типа кисетов мешочки (обычно предназначенные для хранения чая), в каждый из которых в данном случае клались по два куриных яйца. Этот подарок некогда имел магическое значение, что видно из объяснения его смысла информаторами, — «болалик бўлсин», т. е. «пусть (жених после свадьбы. — Г. С.) будет многодетным».

В Шавате во время *лаган яшаш* (буквально «составление, украшение блюда») — традиционного обмена подарками между женихом и невестой во время весеннего гулянья, когда жених отправлял со своими друзьями большие подносы, наполненные сладостями и фруктами, невесте, находившейся где-нибудь в стороне в окружении подруг, она в свою очередь отдавала его рубашкой, поясным платком и обязательно также 30—40 куриными яйцами, выкрашенными в красный и синий цвета. В некоторых местах Хорезма жениху вручают яйца и хлеб после того, как он на коне трижды объезжал кругом свадебную арбу на пути следования невесты из родительского дома в дом жениха.

Мы видим, что в свадебных обрядах, подобно плодородной силе фруктовых деревьев, с магической целью использовалась аналогичная сила домашней птицы, издавна считавшейся олицетворением плодovitости.

Однако система магических приемов, применявшаяся в свадебных церемониях, преследовала не только цель обеспечения будущего потомства молодой четы. Не меньшее внимание обращалось на то, чтобы охранить невесту от возможного колдовства со стороны враждебно настроенных лиц. Такова вторая направленность магических приемов свадебной обрядности.

Несомненно, боязнь сглаза или порчи следует объяснить то, что просватанная девушка почти не показывалась вне стен родительского дома. Когда начинались сва-

дебные церемонии, стремление оградить невесту от враждебных сил достигало кульминации, особенно во время перевоза ее в дом жениха. Мы уже отмечали ритуальное значение кушанья. Несомненно, укрепленная на свадебной арбе она выполняла роль оберега: бывали случаи, когда с целью колдовства кто-нибудь бросал пригоршню земли на свадебную арбу; особенно вредоносной считалась земля, взятая с кладбища. Хотя первоначальный смысл круговых объездов женихом, сидящем на коне, свадебной арбы уже давно забыт, связь их с оградительной магией несомненна: магическое значение подобного обряда прослеживается в других областях культа (при шаманском «лечении», в обрядах поклонения святыням и пр.). Оберегом невесты являлся и огонь светильника или лампы, с которой ехала невеста на арбе в дом жениха; считалось большим несчастьем, если лампа в пути погаснет.

Главным потенциальным недругом невесты на протяжении всех свадебных церемоний считались бездетные женщины. Осмысление бездетности в прошлом было крайне примитивно. Бездетность расценивали не как физический недостаток, недуг и даже не как «божье наказание» — до такой степени развитие религиозного мышления еще не достигло, — а как результат порчи или враждебного вмешательства духов. Интересен сам термин «чилла» (производное от «чил» — сорок), который применялся к этому страшному для всех женщин злу. *Чилля*, как известно, также сорокадневие после родов, когда женщина считалась сакрально нечистой и в то же время наиболее уязвимой для действий враждебных сил.

Интересно, что чилля — рок бездетности¹⁰ в существующих представлениях как бы материализуется: от нее можно избавиться, передав другой женщине¹¹.

На этом и основана боязнь приближения к невесте бездетных женщин во время свадебных церемоний и от-

¹⁰ Существует выражение: «чилла тушкан хатинлар» (женщины, на долю которых выпала чилля).

¹¹ Представление о «тяжести», «бремени», в более широком понимании, куда, в частности, входит и рок бесплодия, впервые освещено в этнографической литературе на среднеазиатском материале О. А. Сухаревой (Мать и ребенок у таджиков. Сб. «Иран», т. III. Л., 1929, стр. 114—116; она же. Пережитки анимизма у равнинных таджиков. Рукопись канд. дисс., 1940, стр. 18—22).

сюда большинство профилактических сакральных мер, применяемых для охраны невесты.

Много опасений вызывает перевоз невесты в дом жениха. Бездетная женщина может перебежать дорогу свадебной процессии и тогда ее чилля перейдет к невесте. Это до сих пор еще осознается участниками свадебной церемонии. В прошлом стороной жениха выставлялся конный эскорт для охраны свадебного поезда, а по бокам арбы, на которой ехала невеста, шли пешие «дозорные», зорко следящие, чтобы никто не перебежал дорогу.

Однако могло случиться, что и иной вред, в сакральном его понимании, мог быть причинен невесте во время ее пути в дом жениха. По этому поводу в Средней Азии существовал обряд очищения огнем: во дворе усадьбы жениха зажигали костер, через огонь которого переезжала арба с невестой. В Хорезме после этой церемонии близкие люди выстраивались тесными шеренгами, образуя своего рода коридор, по которому невеста проходила в дом.

В связи с системой охраны невесты от колдовских чар, сглаза и действия злых духов, необходимо обратить внимание на роль янги, сопровождающей невесту в дом жениха. В Хорезме *янга* — это обычно — жена *дои* (дяди невесты по материнской линии) или жена старшего брата. Нам в свое время уже приходилось останавливаться на этом персонаже свадебных церемоний, выясняя роль янги в системе семейных отношений¹². Остается добавить, что янга в интересующем нас сейчас аспекте — это лицо, несущее особенную ответственность за охрану невесты от враждебных сил. Такое значение янги четко прослеживается во всех информациях. Янга неотступно находится при невесте и даже тогда, когда она остается вдвоем с женихом, янга присутствует поблизости, охраняя молодую чету. В Хорезме местами даже две янги сидят около кушаяна, отделяющего невесту от других присутствующих в помещении. Особенное внимание янга уделяет одеялу, на котором сидит невеста: наступив со злым умыслом на одеяло, можно якобы нанести невесте трудно исправимый вред.

Кроме боязни, что чилля бездетной женщины может перейти к невесте, существовал особый страх того, что кто-нибудь из недругов при помощи колдовства сможет сделать невозможным сближение молодых.

Таких колдовских приемов ожидали в самый кульминационный момент свадебных торжеств, когда происходил обряд бракосочетания *никох* (никох). Ликвидировать последствия подобного колдовства считалось либо совершенно невозможно, либо это требовало больших усилий, сложных магических церемоний.

Особенно страшным колдовским приемом считалось запираание замка в момент бракосочетания.

В Хорезме именно в силу боязни такого колдовства бракосочетание происходило часто уже после тоя, когда гости разъезжались и оставались одни близкие, посторонний не мог проникнуть в помещение. Для этого же вокруг дома, где происходило бракосочетание, расставлялись своего рода пикеты, дозорные, охранявшие дом. Особенно это относилось к крыше дома: бездетная женщина могла на нее проникнуть, перейти ее поперек в момент никоха; тогда она освобождалась от своего недуга, который переходил на невесту.

В самом помещении окружающие молодую чету родные и близкие старались применять магические контрмеры, чтобы предотвратить колдовство. Для этого кто-либо во время чтения молитвы, скрепляющей брак, резал ножницами бумагу, как бы перерезая, уничтожая витающий в воздухе вред (зиён); последний в данном случае как бы материализовался в представлении людей. Позднее эту бумагу сжигали вместе с клочком шерсти от головного убора *чугурма* старого человека и окуривали супругов.

Именно во время скрепления брака недруг тайком, пряча замок в складках своей одежды, запирал его ключом.

Наряду с запертым замком внушал страх завязанный с аналогичной целью узел, если недругу удавалось украдкой завязать узлом уголок платка невесты, кисть бахромы или завязку ворота. Страх перед завязанным узлом вызывал обычай перед совершением никоха развязывать все, что было завязано на одежде невесты и жениха: концы налобной повязки девушки, пояс жениха и пр.

Вредоносная магия завязанных узлов и запертых замков хорошо известна в этнографии очень широкого круга народов. Д. Фрезер специально останавливается в своей

¹² Г. П. Снесарев. Материалы о первобытнообщинных пержитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма. «Материалы Хорезмской экспедиции», вып. 4. М., 1960, стр. 143, 144.

работе на этом вопросе. Судя по собранному им материалу, аналогии с хорезмскими представлениями и магическими приемами прямо поражают. «В средние века, вплоть до XVIII в., в Европе существовало как будто общее поверье, что благополучному бракосочетанию можно было помешать следующим образом: стоило во время свадьбы запереть замок или завязать узел на веревке и бросить этот замок или веревку в воду. До того момента пока не найден замок и не развязан узел, невозможно никакое соединение брачной пары»¹³.

В плане сходства хорезмского обычая с приводимыми Д. Фрезером любопытна и дальнейшая судьба запертого с магической целью замка. Он, как правило, должен быть брошен в колодец, далеко отстоящий от жилья. Найти его и разомкнуть, чтобы разрушить колдовские чары, могли лишь сильный шаман. О таком случае вмещательства шамана, произошедшем в дни молодости информатора, от которого произведена запись, нам рассказали в одном из кишлаков под Шаватом. Пархан был приглашен издалека; камлание он совершал над обоими молодыми супругами; он бил в бубен, гадал, обрызгал молодых кровью жертвенного петуха. По окончании камлания он вместе с пятью молодыми парнями отправился к колодцу, где якобы и был найден замок. Ключ от него пархан обнаружил зарытым у порога дома. По рассказам хивинских информаторов, нередко при таком камлании замок «с грохотом падает в комнату через *туннук* (туйнук) (дымовое отверстие)».

К магическим приемам, призванным охранять молодую от возможного несчастья, относится и обычай, записанный нами в окрестностях Шавата, применявшийся в тех случаях, когда вновь выходила замуж женщина, у которой ранее умирали мужья. Чтобы и на этот раз несчастье не повторилось, такая невеста по прибытии в дом жениха не входила в дверь: она поднималась на крышу дома и ее спускали внутрь помещения через дымовое отверстие в потолке. При этом говорили «Учоқдан келсин, ҳеч қайерга кетмасин» («пусть придет через очаг, пусть больше никуда не уходит»). Очаг и дымовое отверстие вообще играли немалую роль в магической обрядности, в чем нам еще придется позднее убедиться.

Сакральные способы охраны молодой четы применялись и после свадьбы. В ряде мест Хорезма в их комнате долгое время находились подвешенные к дымовому отверстию лук и перец, а котел с этой же целью обычно лежал сверху дном.

Помимо обрядов, призванных обеспечить потомство и охранить молодую чету от вредоносных сил, магический элемент присутствует и в тех действиях свадебного ритуала, при помощи которых предусматривались будущие взаимоотношения между супругами, положение молодой в семье мужа, благополучие новой семьи в целом. В ритуале свадьбы в связи с этим придавалось значение каждой мелочи, например, какой ногой, правой или левой, ступила невеста, выходя из дома родителей или входя в дом жениха. Ставшие позднее обыкновенными приметами подобные действия некогда расценивались как обладающие реальной силой, способной влиять на будущее молодых.

Таково значение, например, обычая, согласно которому невеста, сходя с арбы у дома жениха, становилась на разостланный на земле *пустин* (пўстин — шубу) своего будущего свекра или (в других местах) на *курпа* (кўрпа — одеяло). Полагали, что от этого зависело и будущее отношение к родителям мужа, будет ли она мягка в обращении и уступчива в новой семье. Местами этому обычаю придавалось иное значение, что ноги ее «будут легкими», т. е. что невеста не принесла с собой в дом какой-либо беды. Чаще все же объяснялось, что «тили юмшок бўлсин» («язык ее да будет мягким»), что она не будет пререкаться с родителями мужа. Шуба свекра присутствует здесь не случайно. Желанное стороной жениха при ее посредстве магическим путем должно было передаться невесте.

Для того чтобы молодая прижилась в доме, во время чтения молитв в никоха платье невесты украдкой слегка пришивали ниткой к одеялу, на котором она сидит. Магический смысл этого приема ясен.

Особое внимание обращалось на цвет, который должен был господствовать в свадебных церемониях. *Оклик* (оқлик), т. е. белизна, олицетворяла будущую светлую жизнь молодых. Платье невесты должно было быть белым или по крайней мере белым должен был быть основной фон материи. Еще когда сваты приезжали к родителям невесты, им при входе в дом мазали мукой на лбу

¹³ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. II, стр. 82—87.

белые полосы. Когда жених являлся за невестой и, не слезая с коня, дожидался где-нибудь поодаль, из дома ему выносили «қатиқ ҳам ёғ» (кислое молоко с маслом). Считалось: «оқлиққа чиғиб оқаргай, ёгдай давлатинг улашқай», т. е. «пусть будет белым, пусть богатство твое накапливается как масло». С этой же целью в доме жениха молодых поили молоком. Когда молодой муж после свадьбы посещал дом родителей жены, на пути его стлали дорожку белого цвета.

Сакральное значение определенного цвета (в частности, в одежде) хорошо известно в ритуале народов мира. По поводу траурного цвета, различного у разных народов, Л. Я. Штернбергом высказана мысль, что он, как и особая одежда вообще, был способом изоляции от окружающих лиц, находящихся в состоянии траура, дабы их сакральная нечистота не передавалась другим¹⁴.

С явлением оклик у народов Средней Азии дело обстоит, видимо, сложнее. Господствующий в обрядах белый цвет для более поздних периодов стал обыкновенным символом радости, чистоты и пр. Однако вряд ли подлежит сомнению, что предметы белого цвета, белого цвета лица и т. п. использовались в древности с магической целью, направленной на обеспечение будущего благополучия молодой четы.

В этом аспекте нельзя не обратить внимания на некоторые подробности ритуала Науруза (нового года) в сасанидском Иране, о которых сообщает К. А. Инostrанцев. Несомненно, что новогодний серебряный стол, семь белых чаш, семь белых (т. е. серебряных) дирхемов, белый сахар, очищенный (т. е. белый) кокосовый орех, белые молоко и сыр, наконец, белый сокол, выпускаемый на волю,— все эти предметы и явления, характерные для ритуала праздника при дворе сасанидских царей, имеют непосредственную связь с магией белого цвета, имея в виду стремление сакральным путем обеспечить благополучие в начинающемся году¹⁵.

Довольно широко в Средней Азии, в том числе в Хорезме, распространен был свадебный обычай молодых смотреться в зеркало. Н. П. Лобачева вполне основатель-

но относит этот обычай к локальному южнохорезмскому варианту свадебной обрядности. Обнаружив аналогии в таджикской, персидской свадьбе, а также в свадебном ритуале ведических индийцев, она рассматривает этот обычай как пережиток весьма древних среднеазиатских верований и культа¹⁶. И по данным Н. П. Лобачевой, и по нашим материалам, с зеркалом свадебного обряда связывается представление о чем-то светлом и ясном. Более того, по объяснениям, данным нам информаторами, светлой и ясной после акта смотрения в зеркало должна стать будущая совместная жизнь молодой четы. Здесь уже не просто символ, а, как и в прочих элементах свадебного ритуала, явный намек на определенное магическое воздействие предмета, приобретшего сакральный характер.

Мы не будем приводить данные этнографии и археологии, свидетельствующие о том, что зеркало имело в разные времена и у разных народов ритуальное значение. Обратим внимание лишь на один момент, имеющий отношение к использованию зеркала в хорезмской свадьбе. Здесь в зеркало должны смотреться одновременно жених и невеста. Некоторые комментарии наших информаторов выглядят весьма наивно: оба якобы спорят, кто из них красивее. Однако в этом совместном смотрении в зеркало имеется более глубокий смысл. Не исключена возможность, что истоки этого явления следует искать в весьма примитивном представлении о том, что душой является отражение человека в воде, зеркале, подобно тому как имело место широко распространенное представление о душе-тени¹⁷. В таком случае обряд смотрения в зеркало приобретает значение скрепляющего акта; это отнюдь не противоречит магическому значению обряда и самого предмета.

Любопытен гурленский обычай, при котором мать жениха, встречая невесту, трехкратно обещает ей «подарить красную корову» (ни в коем случае не иного цвета). Смысл этого символического обращения заключается в том, что после этого «тил бир бўлади» («язык будет один»), т. е. между ними не будет разногласий.

¹⁶ Н. П. Лобачева. Свадебный обряд хорезмских узбеков. КСИЭ, вып. XXXIX. М., 1960, стр. 43—47.

¹⁷ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 293.

¹⁴ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 206.

¹⁵ К. А. Инostrанцев. Сасанидские этюды. СПб., 1909.

К свадебным обрядам близко примыкают различные колдовские приемы, которые, по классификации С. А. Токарева, составляют особый вид магии — любовной¹⁸. Эти приемы, всюду в Средней Азии обозначаемые термином «иссиқ-совуқ» («горячо-холодно», т. е. привораживание и охлаждение), требовали участия «специалистов»; обычно этим занимались дуа-хоны. Однако, изучая фактический материал Хорезма, можно убедиться, что в общем объеме магических действий семейного быта любовная магия занимает не столь уж значительное место. Возможно, здесь сказываются специфические для Средней Азии в прошлом ограничения в свободном выборе объекта, которые обуславливались и патриархальностью быта и в известной степени шариатскими нормами. Во всяком случае мы не заметили здесь такого разнообразия магических средств, которым отличались, например, обряды охраны молодых во время свадьбы, охраны детей и особенно способы преодоления сакральным путем бездетности.

Среди семейных обрядов важное по своему значению место занимают обряды, связанные с рождением и воспитанием детей. Почти все они преследовали одну главную цель — во что бы то ни стало сохранить их жизнь. Такая целенаправленность понятна, если учесть, что смертность детей в прошлом везде в Средней Азии была особенно велика; семьи, в которых из 10—12 детей выживало 2—3, были обычным явлением. Полное отсутствие медицинской помощи, бессилие народной медицины табибов, в которой рациональные методы лечения занимали крайне ничтожное место, отступая перед всевозможными колдовскими приемами, — такова была обстановка, всемерно способствовавшая сохранению в быту религиозно-магических приемов охраны здоровья и жизни детей.

Последовательному описанию всех обычаев, связанных с рождением и воспитанием детей у народов Средней Азии, в частности оседлого ее населения, было посвящено немало работ этнографов¹⁹. В Хорезме данный

¹⁸ С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». М., 1959.

¹⁹ См. напр. О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков. Сб. «Иран», т. III; А. Л. Троицкая. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана. СЭ, 1935, № 6; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1. Сталинабад, 1953.

цикл обычаев и обрядов имеет много общих черт с обычаями, представленными в этих работах. Поэтому, не желая во многом повторяться, мы отсылаем читателя к указанному весьма компетентным и подробным исследованием. Однако на отдельных вопросах, связанных с этим циклом обрядов в Хорезме, а именно на уточнении генетической связи некоторых из них с ранними формами религии нам придется остановиться.

Многие магические и фетишистские приемы внутри данного обрядового комплекса на хорезмском этнографическом материале прослеживаются очень четко, и это дает возможность существенно дополнить имеющиеся этнографические описания, а в отдельных случаях внести большую ясность в расшифровку смысла того или иного обряда. Конечно, и при рассмотрении обрядов данного комплекса нас прежде всего занимает вопрос: какие именно пережитки ранних форм религиозных представлений сохранили в нем преобладающее значение?²⁰

Весь период, на который падают роды, и следующая за ними чилля — традиционное сорокадневие, когда роженица и новорожденный как бы находятся в карантине, — это время их особой сакральной уязвимости со стороны враждебных сверхъестественных сил и колдовских приемов недружелюбно настроенных людей. Поэтому именно на это время падает большинство разного рода табуаций и охранительных действий, среди которых фетишистские и магические элементы занимают главное место.

Мы не будем подробно останавливаться на хорошо известном магическом приеме, когда, чтобы облегчить роды, в доме открывают двери, окна, снимают крышки с посуды, развязывают узлы. Этот магически-имитативный прием универсален для всех народов. Д. Фрезер и дру-

стр. 50—77; И. И. Зарубин. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги. Сб. «В. В. Бартольд — теркестанские друзья, ученики и почитатели». Ташкент, 1927; А. Л. Троицкая. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда. Сб. «В. В. Бартольд — туркестанские друзья, ученики и почитатели».

²⁰ Некоторые особенности хорезмских обрядов и представлений, связанных с деторождением, в частности материалы о гатронессах женщин, имеют непосредственное отношение к древнему культу плодородия, которому будет посвящена глава IV.

гие исследователи не раз прослеживали его на широком этнографическом материале²¹.

Видимо, бесполезно искать объяснение, когда именно и почему круг, очерчивание объекта окружностью, круговые обходы его стали магическим приемом, получившим такое широкое применение в религиозной практике многих народов мира. Истоки этого явления, судя по данным археологии, уходят в такие глубины первобытности, что ставить себе подобную задачу вряд ли имеет смысл.

Как и в ряде других случаев, магический круг и в комплексе обрядов, нами сейчас разбираемых, играет очень важную роль. Постель роженицы и ребенка прежде всего окружали в Хорезме веревкой, полагая, что за эту границу не проникнет извне никакое зло²². Но, видимо, это, по существовавшим представлениям, еще не гарантировало от опасностей. Поэтому в каждом конкретном случае, когда возникала угроза, искали и находили другие средства защиты от зловредных сил.

Прежде всего ограничивали доступ к роженице посетителей; навещали ее лишь родные и близкие: среди посторонних скорее мог оказаться человек с дурными намерениями или просто славящийся «дурным глазом».

Особенно опасались, чтобы в дом не зашла бесплодная женщина, чилля которой могла «пасть» на роженицу; в этом случае в дальнейшем у нее могло не быть детей. Как и во время свадьбы, зорко следили, чтобы никто с недобрым умыслом не наступил на одеяло, на котором лежали мать и ребенок. Если же в комнату все же входила женщина, за которой имелась слава «дурного глаза», вслед ей чертили ножом на земляном полу крестообразные фигуры или во время ее посещения старались тайком выдернуть из ее платка хотя бы одну нитку, чтобы после сжечь ее вместе с травой испанд и окурить дымом мать и ребенка.

Говоря об обрядах, связанных с родами, нельзя не сказать о некоторых анимистических представлениях, весьма архаичных по своему характеру. Это относится к

²¹ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. II, стр. 82, 83.

²² Явление само по себе весьма примечательное, отражающее тот этап в развитии анимистических представлений, когда образы вредоносных духов не достигли еще стадии спиритуализации. Так, пастух-кочевник окружал место ночлега арканом, чтобы предохранить себя от ядовитых насекомых.

представлениям о симпатической связи, которая якобы существует между ребенком и последом, а также между ним и отпавшей пуповиной²³.

Всюду в Хорезме послед зарывали в доме, у порога его дверей (уж одним этим стараясь не нарушить указанной связи). Вместе с последом зарывали *альчик*, если желали, чтобы следующим ребенком был мальчик или *ук* — миниатюрный лучок или тряпичную куколку, если в дальнейшем ожидали девочку. Иногда вместе с последом зарывали веточку тутового дерева, «чтобы ребенок в будущем сделался кормильцем своих родителей». Иногда послед не зарывали, оставляли на крыше дома, «чтобы ребенок в своей дальнейшей жизни был плодовит как птица или муравьи».

Иногда в Хорезме послед зарывали под фруктовым деревом. Д. Фрезер обращал внимание на существующие у ряда народов представления о симпатической связи между новорожденным ребенком и каким-либо деревом, что жизнь ребенка соответствует жизни этого дерева: погибало дерево — гибнет и ребенок. Д. Фрезер приводит примеры, когда послед зарывался под такое дерево или дерево сажали на этом месте²⁴.

Во всех этих приемах хорезмского обрядового ритуала мы видим сочетание типичных магических действий с пережитками весьма примитивных представлений о парциальной (частичной) душе, заключенной в последе, а также в пуповине, которую хорезмские женщины тщательно сохраняли, привязывая ее в тряпице к колыбели ребенка.

Распространенное в прошлом у большинства народов мира понятие о сакральной нечистоте роженицы проявлялось в хорезмском комплексе в виде системы запретов — табу, налагаемых на женщину в послеродовой период. Помимо пищевых табу (некоторых мы коснемся в иной связи) роженица в течение семи дней не должна была подходить к воде (каналу, колодцу, реке), так как «в нее могли вселиться злые духи»; не должна была заходить в помещение для скота, доить корову, месить тесто, подходить к котлу, очагу; по вечерам — выходить наружу без огня (ламп, светильника).

²³ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. I, стр. 63—65.

²⁴ Там же, вып. IV, стр. 206, 207.

Во всех этих запретах имеется двоякий смысл. С одной стороны, женщина в этот период особенно подвержена действию злых сил и ее надо было от них уберечь; с другой — она сама *харам* (сакрально нечиста) и может осквернить воду, огонь очага, хлеб, молоко коровы и пр. Подобные табуации довольно широко распространены у многих народов.

Как и в ранее рассмотренных комплексах обрядов, в цикле родильных обрядов также широко использовались фетиши — обереги. Лук, чеснок, хлеб, нож — эти универсальные для Средней Азии средства ритуальной защиты от демонов обязательно клались под подушку роженицы.

Магический момент пронизывал и все последующие обряды, связанные с первым купанием ребенка, с положением его в колыбель («бешик туй»), с первой его стрижкой («соч туй») и т. п.

Так, перед первым купанием ребенка семь женщин должны были держать его попеременно на руках, не кладя на одеяло; мать не могла сама к нему подойти: его следовало поднести к ней, «чтобы сын был всю жизнь почиттелен к матери». Ритуальным блюдом этого дня была лапша — *ун ош*; ее делали особенно длинной, «чтобы ребенок долго жил». С магической целью при купании в воду бросали щепотку соли и горсточку земли. *Кульбох* (кўлбоғ) — матерчатые полосы, которыми ребенка в день положения в колыбель укрепляли в ней, должны были перейти ему в наследство от отца, «чтобы и следующим ребенком был мальчик». Когда на ребенка надевали первую рубашечку, подол ее ни в коем случае нельзя было подрубать, «чтобы ребенок долго жил».

Можно было бы очень долго перечислять подобные, мелкие и крупные представления и действия, однако вряд ли это необходимо. Уже из сказанного явствует, что магия в своих разнообразных проявлениях пронизывала все обычаи и обряды этого рода. Важно лишь уяснить, что мы имеем дело не с приметами, которым можно было следовать или не следовать, толковать их так или иначе, а с целенаправленными действиями, вызывавшими по убеждению тех, кто их совершал, именно тот результат, который был желателен. С первых же дней жизни ребенка на него надевали амулет; обычно это сделанный из бусин браслетик. И в дальнейшем число подобных фети-

шей, самых разнообразных по материалу и назначению постоянно росло. Позднее они, как правило, прикреплялись к головному убору. Чем труднее было растить ребенка, сохранить его от всяческих бед, тем богаче была коллекция амулетов на его тюрбете. Об амулетах, как о способах охраны от злых духов, мы говорили выше. Добавим, что значительное большинство амулетов составляют обереги от сглаза. Боязнь сглаза всегда была очень велика, а способы его предупреждения очень разнообразны, а иногда курьезны вследствие того, что нельзя было заранее предугадать, чей «дурной взгляд» падет на ребенка. Так, в Хорезме можно было видеть детей нарочно одетых в грязную и рваную одежду, немытых, в старых, вылинявших тюрбетках. Все это делалось для того, чтобы ребенка не похвалили и тем самым не сглазили, так как сглаз мог произойти от простого словесного одобрения.

Подобными «нарядами» обычно щеголяли дети, в свое время «вымоленные» на мазарах, единственные сыновья или излеченные от тяжелой болезни²⁵.

Много специальных магических приемов применялось в тех случаях, когда в семьях дети систематически не выживали. Иногда такие меры применялись тотчас же после рождения ребенка. В этих случаях повитуха *момо* старалась, чтобы ребенок вышел вместе с последом, после чего его клали на пороге комнаты так, чтобы сам ребенок находился со стороны внутреннего помещения. Затем производили обрезание пуповины топором или серпом. «Ичинда бекилгай» («да будет укрыт внутри») — таково было назначение обряда. В этом случае послед не зарывался; его бросали собаке («пусть размножается подобно собаке», говорилось о ребенке). В других местах ребенка с этой же целью («пусть закрепится в доме») пропускали через дымовое отверстие в потолке²⁶.

Наконец, чтобы обмануть злой рок, тяготевший над семьей, прибегали к символической «продаже» ребенка. Его уносили из дома к какой-нибудь почтенной женщине и клали ей на колени, как бы совершая известный в Сред-

²⁵ Интересны аналогии у индийцев: «Детей предохраняют от «дурного глаза», натирая им щеки или лоб сажей» (М. Сингх. Угнетенные касты Индии. М., 1953, стр. 169).

²⁶ О сходных обычаях у горных таджиков см.: М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 56.

ней Азии обычай усыновления. После этого за определенный выкуп ребенка брали обратно.

Среди обрядов, связанных с охраной жизни детей, один обращает на себя внимание своей оригинальностью. В отличие от многих других, совершавшихся главным образом женщинами, этот обряд — мужской; женщины в нем участия не принимают. Пять-шесть человек, родные и знакомые, собираются в доме, где над семьей тяготеет указанное несчастье, на особую ритуальную трапезу. В большом котле варится целиком тушка козленка, с которого только снята шкура и отделены рога и копыта. Мясо разваривается до такой степени, что оно само легко отделяется от костей. Особенность трапезы заключалась в том, что при еде было строго запрещено употреблять ножи и разгрызать кости. Мясо, как говорят, «отряхивали с костей и ели». После трапезы кости, рога, копыта и шкуру заворачивали в полотнище белой бязи, называемое в данном случае саван *кафан*, и погребали на кладбище.

Проследить логику данного обряда, видимо, весьма примитивного по своему происхождению, довольно затруднительно. Во всяком случае в основе его лежит не жертвоприношение.

Нечто похожее мы находим в казахских обрядах. А. А. Диваев в описании обрядов казахского шаманства отмечает, что при лечении больного также варят мясо животного, съедаемое участниками ритуальной трапезы, а кости заворачивают в шкуру и баксы (шаман), сопровождаемый больным, уносит их куда-либо подальше на проезжую дорогу. Здесь он заставляет больного пролезть через отверстие специально вырытой ямы; кости и шкуру оставляют; считается, что после этой церемонии болезнь должна покинуть человека²⁷.

Видимо в хорезмском обряде мы имеем дело с идеей перенесения семейного несчастья на животное и захоронения его на кладбище. Весьма сходные способы ритуального перемещения болезни на тряпичную куклу, которую затем выбрасывают на кладбище, широко практиковались в «медицине» среднеазиатских шаманов и знахарей.

²⁷ А. А. Диваев. Из области киргизских религиозных верований. Баксы, как лекарь и колдун. Казань, 1899, стр. 2.

Некоторыми своими чертами хорезмский обряд близок обряду горных таджиков, совершавшемуся над заболевшим ребенком, которого относили на кладбище и опускали головой в отверстие могилы²⁸.

Возможно, что в хорезмском обряде контаминируют различные по своему происхождению обрядовые действия. На эту мысль наводят обычаи некоторых народов, у которых, особенно в их охотничьем ритуале, сохранение костей убитого животного и погребение их в земле связано с идеей возрождения животного²⁹.

С заботой о продолжении рода в Хорезме связан еще один любопытный обычай, зафиксированный пока лишь в Ханки. Здесь в прошлом на мальчика, через несколько дней после его рождения надевали особый головной убор — «тўрт тимақли туппи» (тубетейка с четырьмя «ушами»), стеганую ватную шапочку весьма оригинальной формы; у нее как бы четыре рога по углам³⁰. Значение этого ритуального головного убора весьма определенное: у ребенка в будущем должны появиться три брата. Перед нами пример того, как желание родителей как бы материализуется в магический предмет, имитативность воздействия которого весьма наглядна.

К системе описанных нами культовых действий, направленных на сохранение потомства, близко примыкает *назр* — посвящение детей вследствие обета какому-либо святому или ишану. В Хорезме он долгое время существовал, сохраняя все присущие ему характерные черты. Назр возникал тогда, когда у супругов не было детей, и они давали обет посвятить первого родившегося ребенка тому мазару, к которому они совершали паломничество с целью вымолить ребенка, или ишану, к которому обращались с аналогичной целью. Часто «посвященными» детьми становились те, кто тяжело болел и родители их давали такое обещание на случай их выздоровления.

Еще проживая в родной семье, обетный ребенок («топирилган бола» — врученный, переданный ребен-

²⁸ М. Р. Рахимов. Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами, у таджиков Кулябской области. «Изв. Отделения общественных наук АН Тадж. ССР», вып. 3. Сталинабад, 1953, стр. 117.

²⁹ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. IV, стр. 59, 60.

³⁰ По материалам Г. П. Васильевой, аналогичные детские шапочки у хорезмских туркмен носят название «дёрт гулаклы берик» (бывают и с двумя «ушами»).

нок) был на особом положении: его нельзя было ударить, ругать, он считался уже не своим. В знак посвящения такому мальчику оставляли на голове косичку *кокиль* (кокил) или *хайдар*; срезали ее в одних местах во время *суннат-тоя* (суннат-тўи) — праздника в честь обрезания, в других — устраивали специальное торжество *кокиль-той* (кокил-тўй), когда мальчик вручался шейхам мазара или ишану. Передавали его в возрасте 7—9 лет (также и девочек), когда он мог уже прислуживать — *хизмат этиш*. Срезанная косичка оставалась у родителей, но иногда такие косички скоплялись у гробницы святого, которому ребенок посвящен.

В прошлом такое посвящение вовсе не было символическим: мальчик или девочка на всю жизнь оставались при мазаре или в семье ишана³¹; девочку обычно ишан выдавал замуж за кого-либо из своей родни.

Видимо, более поздним явлением был обратный выкуп ребенка его родителями у шейхов или ишана. В тех же случаях, когда обетные дети долго жили в семье родителей, до женитьбы или замужества, требовалось разрешение на свадьбу у шейхов или ишана, а при уплате калыма за назровую девушку он или полностью или частично поступал шейхам.

Трудно пока решить, где следует искать исторические прототипы этого института. Видимо, к мусульманству он имеет отношение лишь внешне; заметим, что в связи с ним выступают те учреждения ислама — мазары тех или иных святых и ишанские мистические общины, генезис которых теряется в древних домусульманских культах. Любопытно, что назровый юноша, проживавший при мазаре святого, обычно пользовался даже большим почетом, нежели шейхи — хранители гробницы, так как он считался «детischem данного святого». Имеются, правда, очень скудные намеки на то, что посвящение имело место в зороастрийском культе, на что в иной связи нам еще предстоит обратить внимание (см. стр. 261).

Подобно тому как в жизни молодого человека, уже достигшего совершеннолетия, женитьба являлась пере-

³¹ Лет пятнадцать назад при мазаре Наринджан-бобо автор видел «назрового» молодого человека, живущего постоянно при гробнице. Известны случаи (Ханки, Куня-Ургенч), когда и девушки оставались в семье ишана.

ломным моментом, особо ответственным, и потому в ее обрядах было такое обилие религиозно-магических представлений и действий в жизни ребенка (мальчика) таким событием являлся суннат-той — празднество в связи с обрезанием, происходившее, когда ему было 5, 7 или 9 лет (обязательно нечетное число). Во время суннат-тоя, так же как при свадьбе, требовалась особая зоркость по отношению ко всему, что могло вызвать несчастье.

Суннат-той был сложным комплексом пережитков — социальных и религиозных; в нем проявлялись остаточные общинные традиции, следы возрастных инициаций, имели место матриархальные реликты.

Не останавливаясь на всех этапах суннат-тоя³², обратим внимание лишь на те моменты, где наиболее полно проявляются различные элементы доисламских религиозных представлений и действий.

Магические приемы суннат-тоя в большинстве своем нам уже знакомы по другим обрядовым комплексам. Здесь также начало всяких работ по подготовке и проведению тоя поручается почтенным, многодетным и здоровым людям, с тем чтобы их свойства сакральным путем передались в дальнейшем мальчику. Так, во время небольшого предшествующего суннат-тою торжества *ума-той* (ума-тўи), когда в доме родителей ребенка собираются женщины для коллективного шитья приданого (одеял, подушек, одежды), пожилая женщина по традиции начинает работу, передавая затем начатое рукоделье другим женщинам. При весьма ответственном деле — массовой выпечке лепешек, необходимых для угощения на суннат-тое, все руководство работой поручается женщине, обладающей такими же качествами. То же происходит, когда уже перед самой операцией необходимо приготовить постель для виновника торжества.

Знакомые нам обереги от злых духов и от сглаза — лук, перец, чеснок, трава испанд — фигурируют и в этом случае, их кладут под подушку. Как и при родах, постель мальчика окружают арканом — этой магической преградой для злых сил. И здесь в качестве оберега используется огонь: все время после совершения операции, когда

³² Некоторые сведения о хорезмском суннат-тое имеются в нашей работе: «Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма», «Материалы Хорезмской экспедиции», вып. 4, 1960.

мальчика не спускают с постели, около него горит лампа (в старину — светильник).

При суннат-тое мы встречаемся с некоторыми специфическими обрядовыми правилами. Любопытен обычай, при котором мать ребенка в момент совершения операции сидела в соседней комнате, опустив один палец в муку, а другой — в жир; считалось, что таким образом она могла облегчить боль, переносимую ее сыном³³.

К примитивным воззрениям о парциальной душе восходит обычай, согласно которому мать выкупала у оператора (обычно — цирюльника) отрезанную частицу и затем тщательно ее сохраняла. Правда, в исключительных случаях последняя использовалась бездетными женщинами (только из числа близких родственников) для своеобразного магического «причащения». Нельзя не вспомнить поразительной аналогии этому из материалов об аборигенах Австралии: «У южных арунта крайнюю плоть съедает младший брат оперируемого, чтобы вырасти рослым и сильным»³⁴.

Суннат-той непременно сопровождало *тамошо* — зрелище, серия развлечений гостей, в которые входили выступления певцов, танцоров, канатоходцев, борцов, бои баранов и собак, а также стрельба в цель.

В целом *тамошо*, завершающее суннат-той, генетически, несомненно, связанное с возрастными инициациями, восходит к тем сакральным церемониям в значительной части тотемического порядка, которые некогда сопровождали перевод юношей в класс взрослых мужчин.

Из отдельных компонентов этого зрелищного комплекса отделимся на двух моментах, связанных с магическими представлениями.

Первый касается выступлений канатоходцев *дорвоз*. Когда устанавливались мачты, между которыми натягивался канат и дорвоз начинал демонстрацию своих прие-

³³ Нельзя не привести одно весьма интересное свидетельство, относящееся к австралийцам Центральной Австралии: «Когда над мальчиком совершат обрезание и рана еще не зажила, его мать не должна есть двуутробку, а также ящерицу особого вида и змей... Ежедневно она смазывает жиром палки, которые служат ей кирками... Также ежедневно она покрывает себе все тело жиром, что, по ее мнению, некоторым образом помогает выздоровлению ее сына» (Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. I, стр. 67).

³⁴ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 304.

мов, со всех сторон стекались бездетные женщины, ставшие в этот момент пройти под канатом. Цель этого осознавалась четко — таким путем можно избавиться от бездетности. Понять же логику такого магического мышления очень трудно. Можно с этой целью лишь воспользоваться некоторыми аналогиями — широко распространенными в прошлом ритуальными действиями, при которых бесплодные женщины с магической целью пролезали в расщелину скалы, под обнажившимися корнями дерева, через отверстия в земле и т. п. Можно лишь предполагать, что все это — способ сбросить, скинуть с себя чилля — рок бездетности.

Другой момент *тамошо*, интересный в этом плане, — завершающая все выступления стрельба в цель. Любопытно уже само ее название — *алтын кавак* (алтын — «золотой», кавак — «тыква»). На высоком шесте, укрепленном обычно на кроне дерева, на кронштейне подвешивалась монета, в которую стрелки из числа гостей тоя старались попасть, стреляя из ружей. Судя по тому, что этот обычай был широко распространен в Средней Азии и весьма сходная стрельба в цель отмечалась источниками еще у огузов³⁵, истоки его надо искать в глубокой древности. Совершенно очевидно, что ружейная стрельба заменила собой стрельбу из лука стрелами и не по монете, а по подвешенной тыкве, как то и следует из самого названия. М. С. Андреев описывает аналогичный обычай у горных таджиков, причем у них мишенью была действительно подвешенная тыква-горлянка; попадания в нее определялись струйками высыпавшейся из отверстия золы³⁶. Таджикский обычай, видимо, отражает какой-то переходный этап в развитии обряда.

Вряд ли можно сомневаться, что обычай *алтын кавак* первоначально имел ритуальный характер. Ружейная стрельба при рождении ребенка, на свадьбах и похоронах с целью отогнать злого духа — явление, хорошо известное этнографии³⁷. Аналогичную роль в более отдаленные эпохи играла стрельба из лука, метание копья и пр.

³⁵ А. Н. Кононов. Родословная туркмен. Сочинение Абдул-Гази-хана хивинского. М. — Л., 1958, стр. 50, примечание 89.

³⁶ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 140.

³⁷ См., напр.: М. С. Андреев. Указ. соч., стр. 55.

Мы уже убедились, что бездетность считалась величайшим несчастьем, что причины ее пытались искать в области сверхъестественного, подобно тому как любую болезнь приписывали злым духам, вселившимся в тело человека. Столь же ирреальны были и способы, которыми бездетность старались преодолеть.

В общем объеме семейной обрядности способы магического предупреждения и преодоления бездетности занимали одно из ведущих мест. Но они же выходили за рамки узкосемейного быта и, как мы это постараемся доказать ниже, являлись компонентом обширного комплекса верований, который мы именуем культом плодородия. О нем нам предстоит подробно говорить в дальнейшем, поэтому характеристику различных магических способов борьбы с бездетностью мы выносим за пределы данной главы.

Особое место занимают и верования, связанные с погребальным циклом обрядов. Объекты этого культа — души умерших и предков в кругу анимистических образов стоят несколько особняком; обрядам этого комплекса мы уделим специальный раздел нашей работы.

В заключение разбора домусульманских элементов семейной обрядности обратим внимание на два весьма характерных обстоятельства.

При всех событиях семейной жизни — рождении детей, небольших семейных тоях, при свадебных церемониях, суннат-тое и пр. — в систему магических действий, пронизывающих всю эту обрядность, включаются не только прямые виновники событий, но и все приглашенные без различия пола и возраста. В свадебных обрядах особенно активна в этом отношении группа джура — друзей, сверстников жениха. Когда после фотиха-тоя (помолвки) жених получал в подарок чой-халта с куриными яйцами, последние обычно разбирали и съедали его друзья. При ритуальном переодевании жениха части его старой одежды расхватывали и носили некоторое время джура, «чтобы самим в скором времени устроить свадебный той». С этой же целью друзья молодого, сопровождавшие его при посещении тестя и тещи, разрывали на части пойандоз — дорожку, на которую он по обычаю становится. Во время свадьбы молодой чете подносили молоко с маслом, после них его допивали понемногу присутствующие: старые люди — «чтобы женить тоже своего сына», моло-

дые — «чтобы сыграть свадьбу самим», бездетные — «чтобы обзавестись потомством».

Когда во время бешик-тоя под колыбель по обычаю сыпят сладости — их разбирают гости с целью «тоже иметь сына, сделать такой же бешик той». Даже прохожий, идущий мимо женщин, у тандыра пекущих праздничные лепешки, и по обычаю пробуящий свежеспеченный хлеб, тоже приобщался к коллективным магическим действиям. Именно так следует назвать участие большой массы людей — и хозяев торжества, и приглашенных — в ритуале любого, так называемого семейного, обрядового комплекса.

Второе обстоятельство, которое необходимо отметить, дополняет первое. Речь идет о той безличной силе, которой наделяются и отдельные персонажи — участники обрядов и предметы, связанные с ритуалом.

Мы уже говорили в этой связи о людях, которые несут при выполнении обрядов особые магические функции. Такой же сакральной силой наделяются и неодушевленные предметы и вещи, связанные с обрядами. Во всех перечисленных нами примерах наличествует эта сверхъестественная сила, своего рода мана, тесно связанная с магическими действиями. В одних случаях она четко объяснима, в других — ее действие менее определено. Так, особой благодатью наделяется хлеб того или иного торжества. Он считается *таборрук* — священным. Однако термин «священный» не передает всей полноты явления, если не добавить к этому определению свойства магического воздействия на то лицо, которое этот хлеб вкушает. На всех тоях существует строго установленный ритуал, согласно которому каждая гостья, приносящая в дом, где происходит торжество, лепешки в качестве подарка, обязательно получает в свою очередь праздничные лепешки, которыми она, возвращаясь домой, «причащает» своих близких.

Помимо хлеба (о его особом сакральном значении нам еще предстоит говорить в дальнейшем) такой же безличной силой, маной, обладают, например, подарки, раздаваемые гостям на тое. Особенно распространенный подарок — небольшой, иногда величиной с две ладони кусочек материи — *румал* (платок), вряд ли имеющий какое-нибудь практическое применение; он символичен, но не просто как памятный подарок; в нем якобы заклю-

чена частица той силы магического воздействия, которой пронизана обстановка каждого тоя.

Собранные материалы свидетельствуют, что эта безличная сила, которой наделяются люди и предметы и которую принято именовать маной, весьма конкретна в своих проявлениях. Маной обладает *тумор* — амулет, фетиш, прикрепленный на тубетейке ребенка, и в этом случае мана, как бы изливаясь из фетиша, становится преградой перед враждебными устремлениями злых духов или «дурного глаза». Ману источает и *патир* (обрядовое печенье), розданное гостям с неформулируемым значением: «чтобы и ты дождался подобного тоя».

Однако характер этой безличной силы в обоих случаях разный, так как прежде всего различны цели этих ритуальных действий, как отличны и сами объекты, наделенные этой силой. Можно привести много примеров проявления маны в культовых действиях и в большинстве случаев мы обнаружим ее своеобразие. Объединяет их лишь то, что во всех случаях мы имеем дело со сверхъестественной силой.

Нам остается подвести некоторые итоги, уже наметенные в ходе изложения.

Мы взяли для рассмотрения те стороны семейной обрядности, которые, несомненно, относятся к области доисламских верований. Но если бы мы постарались детально и последовательно описать каждый обрядовый комплекс семейного быта, мы, за исключением отдельных моментов, не обнаружили бы в них почти ничего от ортодоксального ислама (это не относится к погребальным обрядам, о которых мы будем говорить отдельно). В этот мощный пласт примитивных реликтовых представлений и обрядов ислам проникает лишь в виде традиционного чтения молитв в ходе выполнения тех или иных обрядов присутствующими на церемониях представителями духовенства или старшими их участниками; но и они на общем религиозно-магическом фоне, будь то никох — мусульманское скрепление брака или обращения к богу с просьбой ниспослать благополучие в церемониях бешиктоя и в иных случаях, выглядят скорее как магические заклинания. Мифология и догматика ислама в этом цикле обрядов не играют почти никакой роли.

Таким образом, область семейно-бытовых обрядов целиком насыщена доисламскими верованиями, причем

теми, которые мы относим к категории реликтов первобытной религии на разных стадиях ее развития. Магические и фетишистские представления, анимизм, разного рода табуации, вера в сверхъестественную силу — ману, заключенную в людях и предметах, до такой степени здесь переплетены в своих проявлениях, что всякая попытка расчленить этот конгломерат примитивных верований, сохранившихся в пережиточной форме, была бы искусственной. Тем не менее можно с уверенностью констатировать, что рассмотренные в настоящей главе верования и обряды являются областью господства магических представлений; такого их обилия, разнообразия и четкости мы не встретим в других культовых комплексах, например, связанных с погребальной обрядностью, с агиологией; пожалуй, лишь в тех верованиях, которые слагодят культ плодородия, магический элемент вновь проявляется с полной силой.

Мы уже отмечали, что из всех видов магии в хорезмских пережиточных верованиях семейно-бытового комплекса полнее всего представлена магия, направленная на обеспечение и сохранение потомства, и постарались дать этому соответствующее объяснение. Что касается вредоносной магии, то, судя по фактическому материалу, не все, что обычно принято к ней причислять, можно безоговорочно относить к этой категории понятий, учитывая, что ряд явлений, при которых тому или иному человеку наносится ущерб (сакрального порядка), вызывается не явным злым умыслом со стороны источника вредоносной силы, а «текучестью» его собственного «недуга», «бремени», «тяжести» (например, бесплодия), способности ее произвольно переходить об объекта к объекту, подобно тому как сглаз во многих случаях происходит механически, без желания носителя «дурного взгляда» причинить вред.

Вообще, как мы уже отмечали, вредоносная магия в хорезмских материалах представлена более скупой.

Много интересного дает рассмотрение конкретного материала, связанного с понятием сверхъестественной силы, маны, заключенной в людях и предметах. Мы видели при изложении материалов I главы, что подобной силой обладают посредники между людьми и миром духов, в первую очередь шаманы. При знакомстве с более широким кругом семейно-бытовых обрядов выясняется,

что круг лиц, обладающих маной, с помощью которой можно влиять на судьбы людей, значительно расширяется и охватывает не только тех, кого можно отнести к ряду слугителей культа. При этом, если посредники между людьми и духами обладают маной именно в силу того, что они избраны духами и имеют в их среде помощников, то рядовые люди, к сакральному содействию которых прибегают в свадебных и прочих обрядах, совершают это более непосредственно в силу своих личных свойств, которые магическим путем сказываются на объекте. Причем каждое их личное свойство вполне конкретно, и потому и магическое воздействие на объект целенаправленно: долголетие такого человека призвано обеспечить долгую жизнь объекта (например, новорожденного ребенка); многодетность его должна гарантировать в будущем обильное потомство молодой четы; его отменное здоровье должно передаваться объекту. Таким образом, мана этих людей, проявляющаяся в магическом воздействии, перестает быть чем-то абстрактным, неопределенным, она носит вполне конкретный характер. Трудно говорить о мане, как о какой-то единой безличной силе, как бы по частям распределенной между ее носителями, людьми и предметами; в силу своей конкретности она исключительно разнообразна.

По существу так же конкретна и разнообразна сверхъестественная сила, заключенная в фетишах — амулетах. Собственно амулеты столь многочисленны и разнообразны именно в силу своей специализации. Мана, заключенная в одной категории амулетов, противодействует сглазу, мана другой их категории охраняет от злых духов, а так как с последними связываются разного рода болезни, количество специализированных амулетов еще более возрастает. Далее, одни туморы предназначены для людей, другие — для домашних животных. Наконец, существуют особые женские, девичьи, детские амулеты. Как мы увидим позднее, так же конкретна и специализирована мана, исходящая от тех или иных мазаров, святилищ: к одним идут «лечиться» от болезни глаз, к другим — от коклюша, к третьим — от бесплодия. Конечно, следует иметь в виду, что в позднейшие периоды происходит процесс нивелировки.

Что касается хорезмских обрядов, связанных с родами и периодом чилля, необходимо отметить, что представ-

ления о сакральной нечистоте женщины в это время, широко известные в этнографии народов мира, не являются единственным и преобладающим источником данного ритуального комплекса. Д. Фрезер, характеризуя на большем материале связанную с этим систему табуаций³⁸, подходит к вопросу, на наш взгляд, слишком односторонне. Наш материал, равно как и материал, опубликованный этнографами Средней Азии по другим ее районам, говорит о двойственности представлений этого рода и двоякой направленности ритуальных действий, связанных с родами и периодом чилля. Табуация в связи с сакральной нечистотой лишь одна сторона вопроса. Пожалуй, даже более значительное место в данном обрядовом комплексе занимают представления и ритуал, свидетельствующие о разносторонних попытках охранить сакральным путем роженицу и ребенка от враждебных действий, исходящих от злых духов, от сглаза и вредоносной магии недружелюбно настроенных людей.

Хочется обратить особое внимание на то обстоятельство, что ритуал церемоний, связанных с событиями семейной жизни (свадьба, обрезание, рождение детей, торжества по поводу первого положения ребенка в колыбель), насыщенный, как мы видели, элементами магии, перерастает по существу рамки семьи и превращается в каждом отдельном случае в конгломерат религиозно-магических действий, участниками которых становятся все присутствующие, одни более, другие менее активно. В разного рода работы, связанные с подготовкой тоев (шитье приданого, одевание невесты, жениха, заготовка продуктов и блюд праздничного угощения и др.) и окруженные педантично разработанными рекомендациями и запретами сакрального порядка, вовлекается немало людей, и для них выполнение традиционных религиозно-магических правил строго обязательно. Многие ритуальные действия магического характера относятся к целым группам участников торжества — сторонам жениха и невесты, сверстникам жениха.

Все это — пережиток религиозно-магического отражения той стадии развития социальных отношений, когда семья еще не выделилась из кровнородственного коллек-

³⁸ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. II, стр. 50—53.

тива и по существу весь ритуал так называемых семейных событий носил коллективный характер.

В настоящей главе мы не ставили перед собой задачу классифицировать семейно-бытовые обрядовые комплексы исходя из этнических особенностей населения Хорезма. Для этой цели помимо явлений чисто религиозного порядка, с которыми мы преимущественно имеем дело, необходимо привлечь весь объем традиций и обычаев, связанных с семьей и семейными отношениями. Вообще, когда имеешь дело с явлениями стадиального порядка, с такими, как магия, анимизм, фетишизм и прочими элементами ранних форм религии, затруднительно вводить какую-то классификацию исходя из этногенетических принципов. Хотя, конечно, этот материал, взятый в комплексе семейных отношений в целом, с установлением определенных типичных сочетаний слагающих его компонентов, помогает выделению локальных семейно-бытовых обрядовых комплексов, тесно связанных с этнической принадлежностью населения Хорезма. В этом отношении была уже сделана, на наш взгляд, весьма успешная попытка Н. П. Лобачевой выделить на хорезмском материале свадебной обрядности два — северохорезмский и южнохорезмский — обрядовых комплексы, первый — типичный для узбеков, имевших родоплеменные деления, второй — для тех групп узбеков без родоплеменных делений, которые считаются этногенетически более близкими древнему населению оазиса³⁹.

³⁹ Н. П. Лобачева. Свадебный обряд хорезмских узбеков, стр. 39—48.

Пережитки ранних форм религии и зороастризма в погребальных обрядах

К области семейно-бытовой обрядности относится и весь ритуал, связанный со смертью, погребением и поминовением человека. Эти верования и обряды примечательны тем, что при явном приоритете мусульманской традиции (гораздо более значительном, чем в описанных ранее обрядовых комплексах) именно в нем наиболее четко можно проследить реликты зороастрийских верований и культа. Вместе с тем благодаря исключительной консервативности погребального культа в целом в нем живут многие элементы ранних форм религии; это, впрочем, и не удивительно: в каждой развитой религии (в том числе в исламе и зороастризме) значительно больше реликтов первобытных верований, чем это хотелось бы богословской традиции.

Погребальная обрядность менее всего подвержена модернизации (как это показывает и практика наших дней); в силу этого именно этот комплекс верований и обрядов донес до нашего времени самые стадиально различные представления и культовые действия. В результате бывает довольно трудно установить, какие моменты погребальной обрядности имеют местную древнюю основу и какие принесены в Среднюю Азию с исламом. Так обстоит дело со всяким стадиальным явлением, в частности с культом умерших и предков.

Чисто мусульманскую ортодоксальную обрядность, ти-

пичную для всех зон распространения этой религии, мы минуем, так как она не является предметом данного исследования и достаточно хорошо представлена в исламоведческих работах. В Хорезме ничего принципиально отличного в ней не обнаружено.

В целом погребальные обряды и верования, с ними связанные, в Хорезме, как мы уже заметили, в значительной степени подчинены мусульманским канонам и отражают весьма развитую стадию анимистического мышления. Ритуал — почти целиком мусульманский и руководство им принадлежит муллам. Чтение Корана сопровождает погребальный ритуал на разных его этапах, начиная от последних минут жизни человека и кончая послепохоронным периодом траура и поминок. Особое значение придается *джиноза* (жиноза) — заупокойной молитве под руководством духовенства. Существует широко известный в мире ислама обычай выкупа грехов умершего. Каноничным считается способ захоронения в земле, в подбое или без него, в зависимости от грунта. В мировоззрении, связанном со смертью, преобладает весьма спиритуализированное понятие души и развитое учение о загробном существовании и воздаянии; понятие греховности абстрагировано и целиком вытекает из норм, принятых мусульманским богословием.

В мифологии популярны такие персонажи, как изымающий душу человека архангел Азраил, могильные ангелы Накир и Мункар, допрашивающие умершего и др. Рай, ад, равно как и грядущий страшный суд, рисуются целиком в соответствии с Кораном.

Вместе с тем в верованиях и культе данного комплекса мы встречаем черты, восходящие к элементам первобытной религии. Заметим, что если в описанных в предыдущей главе обрядовых комплексах преобладают реликты магии, то в погребально-поминальных обрядах наиболее полно проявляются пережитки анимистических представлений, иногда в весьма примитивных формах.

Эти архаизмы мы встречаем уже в самом понятии души человека, хотя в целом оно весьма развитое. К ним следует отнести распространенное у всех народов Средней Азии представление о наличии двух душ, точнее — о душе и духе, чему соответствует различие в терминах *джон* (жон) и *рух* (рух). Разница в существе этих двух понятий прослеживается уже довольно смутно, на отдельных

этапах ритуала они иногда сливаются, иногда взаимно заменяют друг друга. Пожалуй, лишь таджикский термин *рухи равон*, встречающийся и в Хорезме, передает специфику понятия духа: последний более подвижен («равон» от глагола «рафтан» — ходить, двигаться); дух может покидать тело во время сна, после смерти именно дух посещает родных, свой дом. Генезис понятия души в двух ее проявлениях, несомненно, восходит к первобытной вере во множественность душ человека, которая в пережиточном виде еще довольно четко сохранилась у многих народов мира¹. Однако у большинства из них уже давно выкристаллизовалось представление о душе и духе, аналогичное хорезмскому. Понятие души в верованиях узбеков Хорезма маловыразительное; с духом дело обстоит иначе: понятие духа, не порывающего с миром живых и носящего обычно название *арвох* (арвох), лежит в основе сложного и долго сохранявшегося ритуала, к которому мы обратимся несколько позднее.

О том, что представление о душе, сверхъестественном стимуляторе жизни человека, заключенном в его телесную оболочку, прошло длительный путь постепенной спиритуализации и что на ранних этапах последнего имело место понятие о душе (душах) как о некой материальной субстанции, свидетельствуют многочисленные реликты, зафиксированные этнографической наукой. Эти реликты прослеживаются и при господстве весьма развитых религиозных систем. «Каким бы утонченным ни становилось одушевление или одухотворение природы и человека, оно всегда сохраняет следы материальности и в языке, и в ритуале»². Имеют место подобные реликты и в исследуемом нами локальном хорезмском комплексе верований и обрядов. Правда, отождествление души с кровью, с мозгом, с тенью человека, как это наблюдалось у примитивных народов, здесь прослеживается уже с трудом; пожалуй, лишь некоторые пословицы («қон чиқди — жон чиқди» «кровь вышла — душа вышла») сохранили о нем воспоминание. Возможно, к этой же категории явлений следует отнести пережиточные представления о частичной душе, связанной с последом, пуповиной ребенка,

¹ См. напр.: Б. И. Шаревская. Старые и новые религии тропической и Южной Африки. М., 1964, стр. 56, 67.

² Б. И. Шаревская. Указ. соч., стр. 178.

отмеченные нами в предыдущей главе (см. стр. 91). Однако само представление о душе и духе, какой бы значительной степени спиритуализации оно в Хорезме не достигло, не лишено в этом плане весьма примечательных черт.

Невидимая для окружающих людей, и казалось бы, абсолютно бесплотная душа (дух), судя по ритуалу с ней связанному, с теми культовыми действиями, которые ее окружают, обладает, оказывается, свойствами, явно идущими вразрез с представлением о ее нематериальности.

Прежде всего душе (а на первоначальных этапах — самому покойнику) необходимо жилище. Хорезмские кладбища поражают разнообразием форм могильных сооружений. Среди них особенный интерес представляют склепы с наземным трупоположением, которые в ряде своих вариантов довольно четко имитируют типы жилых строений, распространенные в Хорезме³.

Весьма трудно определить ту грань, где представление, что умерший вполне материальное существо, должно иметь соответствующее жилище, смыкается с аналогичными представлениями, относящимися к его душе (духу). Но один хорезмский обычай в этом аспекте представляет интерес. Здесь на многих кладбищах имеются погребальные сооружения, в большинстве своем типичные вообще для Средней Азии *сагона* (согана) — сводчатой формы склепы (пахсовые, кирпичные), у которых в торцовой стене оставляют очень небольших размеров узкие четырехугольной формы окошечки. Объяснения этому обычаю мало вразумительны. Так, на левобережном кладбище Мискин-ата около Аму-Дарьи говорили, что такие окошечки оставляют для того, «чтобы в могилу проникал воздух». В других местах Средней Азии объяснения давались иные. Так, В. А. Гордлевский писал о захоронениях в старой Бухаре: «Там в невысоких кирпичных склепах оставлялось отверстие для того, чтобы «дух» покойника мог выйти наружу»⁴.

Такова же цель сходного с этим обычая казахов, которые уже при ином, подземном способе захоронения де-

³ Г. П. Снесарев. Большевесемейные захоронения у оседлого населения левобережного Хорезма. КСИЭ, 1960, вып. XXXIII, стр. 60—71.

⁴ В. А. Гордлевский. Избранные сочинения, т. I. М., 1960, стр. 198, примечание 8.

лали при помощи шеста специальное отверстие внутри могилы, чтобы дух умершего мог общаться с окружающим миром⁵.

Подобного рода способы облегчить возможность сношения души (духа) с окружающим миром по существу своему предусматривают представление о душе как об определенной материальной субстанции.

С обычаем снабжать душу или дух умершего жилищем связано в Хорезме обыкновение сооружать около популярных мазаров так называемые *арвох уйи* («дом духа») или *атамни уйи* — («дом моего отца»). Это сделанные из двух-трех кирпичей миниатюрные имитации домиков; около некоторых мазаров такие «домики» занимали значительный участок земли. Особенно их было много в Куня-Ургенче около мазаров Кара-Капы, Кари-Алоу-худжа, на холме Кирк-минг-мулла, на кладбище около мазара Султан-бобо и в других местах. Смысл этого обычая заключается в том, что паломники, посещавшие тот или иной мазар, полагали, что их душа (дух) после их смерти будет пребывать в этих «домиках» около почитаемой могилы святого. Местами информаторы уточняют, что арвох уйи для себя сооружали лишь люди, достигшие преклонного возраста (Ханки). В Ханки же, где обычно принят термин атамни уйи, такие «домики» сооружались паломниками для еще живых, но уже пре-

⁵ В связи с представлением о материальности души Э. Тейлор писал, что «весьма распространен обычай делать в твердых предметах отверстия для прохода души» и далее приводил ряд интересных этнографических этому подтверждений: у ирокезов, которые оставляли отверстия в могиле, чтобы душа могла посещать тело, у мальгашей, делавших специальное отверстие в склепе при особой церемонии «улавливания души», и других народов (Э. Тейлор. Первобытная культура. М., 1939, стр. 277, 278). Интересные данные имеют место в археологии Средней Азии. Г. В. Григорьев, описывая зороастрийское костехранилище, раскопки которого производились в кишлаке Фринкент, отмечает, что «каждый сосуд (в котором хранились кости.— Г. С.) намеренно был пробит». Г. В. Григорьев высказал предположение, что это гарантировало от расхищения сосудов (Г. В. Григорьев. Зороастрийское костехранилище в кишлаке Фринкент под г. Самаркандом. «Вестник древней истории», 1939, № 2 (7), стр. 147). Зная, какой строгой табуации подвергалось зороастрийцами все, что имело соприкосновение с мертвым, это объяснение нам кажется мало основательным.

На многих оссуариях, найденных в Хорезме, также были обнаружены сквозные отверстия (В. Н. Ягодин. Новые материалы по истории религии Хорезма. СЭ, 1963, № 4, стр. 96).

старелых деда, отца, матери. Видимо, позднее этот обычай приобрел уже символическое значение, когда отдельные состоятельные люди оставляли завещание похоронить их около того или иного мазара. Надо полагать, что обычай арвох уйи — специфическое хорезмское явление; в других местах он нам не встречался⁶.

Затруднительно определить, имеется ли в виду сам покойник или его душа при тех ритуальных приемах, когда умершего стараются снабдить различными, якобы необходимыми ему предметами. В Хорезмском погребальном ритуале в результате влияния ислама и в целом вследствие длительной эволюции погребальных обрядов и связанных с ними представлений почти ничего не оставалось от древнего обычая класть вместе с умершим какой-либо инвентарь (соответственно мужской или женский). Однако кое-какие следы его все же сохранились. Если в самой могиле (при подземном трупоположении) или в склепах никаких признаков инвентаря не обнаруживается, то на самих могилах или около них на ряде кладбищ Хорезма принято было оставлять некоторые вещи. Чаще всего это относится к детским захоронениям, при которых иногда клали около могильного холма детскую колыбель, иногда тубетейку. Довольно распространен обычай оставлять на могилах разного рода посуду — чайники, пиалы, кувшины; часто поливные блюда или их фрагменты вмазывают в торцевые стенки сагоны, это — результат более поздней трансформации обычая⁷.

То обстоятельство, что у основного населения Хорезма, точнее древнейшей культурной части оазиса, не сохранилось почти ничего от обычая класть с умершим какой-либо инвентарь, пожалуй, меньше всего зависит от влияния ислама. Причина скорее иная. Естественно, что

⁶ В плане генезиса этого обычая большой интерес представляют аналогии у других народов мира. Так, в Африке у балуба «центрами культа предков были миниатюрные хижины перед жилыми домами. После смерти каждого родича воздвигалось пристанище для его тени — двойника — небольшие сооружения под конической крышей на столбиках диаметром 25—50 см» (Б. И. Шаревская. Указ. соч., стр. 69, 95).

⁷ Этот обычай может иметь истоки и в ином рода представлениях, а именно в применяемых повсеместно в Хорезме оберегах, когда над входом в дом (или над воротами) вмазывают в пахсу стены поливные блюда и чаши. Обереги же весьма часто применимы не только по отношению к живым, но и к мертвым.

сопровождающий инвентарь характерен при обычаях трупоположения. Археология же Хорезма свидетельствует, что в течение ряда столетий, предшествовавших появлению ислама, здесь доминировало не трупоположение, а способ захоронения костей умершего в глиняных ящиках — оссуариях⁸. Поэтому здесь обычай сопровождать умершего инвентарем уже задолго до ислама должен был исчезнуть. В степях Казахстана, где обряд трупоположения всегда преобладал, обычай снабжать умершего всем необходимым был очень живуч, невзирая на мусульманство. Н. Рычков дает описание могилы Абулхаир-хана: это — «яма, в которую заключено тело усопшего в одежде обыкновенной и с некоторыми военными снарядами, как то с саблей, копьём и стрелами»⁹. По его же словам, сопровождающий инвентарь на рядовых могилах находился и поверх земли: «Могила одна от другой отличалась тем, что некоторые из них покрыты были поверх камня кошмами и коврами, сделанными из камыша; и сверх того на иных были воткнуты копейные древки и колчаны со стрелами: что было знаком храбрости умершего»¹⁰. О том же пишет А. Левшин: «Иногда зарывают вместе с телом оружие, конскую сбрую и уборы умершего; иногда же сверх того убивают лошадь его, и мясо оной, сварив, едят, а кости на той же могиле сжигают»¹¹.

Согласно представлениям анимиста, умершим или их душам необходима пища. Этого вопроса мы коснемся подробнее, когда вплотную подойдем к ритуалу культа умерших и предков. Пока лишь отметим, что наряду с посудой на некоторых могилах хорезмских кладбищ можно обнаружить специально принесенную еду¹².

О том, что душа (дух) на какой-то стадии развития этого понятия обладала вполне реальными человеческими

⁸ Ю. А. Рапопорт. Некоторые вопросы сложения зороастрийской погребальной обрядности. «Доклады делегации СССР на XXV Международном конгрессе востоковедов». М., 1960, стр. 1.

⁹ Н. Рычков. Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в Киргиз-Кайсацкой степи 1771 года. СПб., 1772, стр. 44, 45.

¹⁰ Там же, стр. 16.

¹¹ А. Левшин. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. СПб., 1832, стр. 110—111.

¹² Курьезны некоторые современные реликты этого обычая. Иногда около могил (например, на кладбище Мазлум-хан около Ходжейли) можно встретить в специально сделанных нишах горки печенья и конфет.

свойствами, свидетельствует весь ритуал встречи духов (см. ниже), периодически якобы посещающих родной дом. Они, по убеждению верующих, видят и слышат все, что происходит в семье; им открывают двери и ворота, чтобы они смогли войти; для них зажигают лампы, чтобы они не ошиблись адресом; они «стоят за дверью и улыбаются, когда видят, что их не забыли» (Ханки).

К материальной сущности понятия души и духа, однако к весьма более ранним, нежели антропоморфизм, стадиям анимистических представлений восходят поверья о зооморфном образе души. Не только в Хорезме, но и по всей Средней Азии, как и у множества других народов мира, широко распространена вера, что душа покидает тело умирающего в образе птицы (в Хорезме это обычно голубь¹³) или мотылька. В ряде мест Хорезма сохранялось представление, что духи умерших, посещая родную семью, принимают образ собаки или кошки, и в этом случае, если дух чем-нибудь рассержен, он мог укусить, оцарапать. Было распространено, как и везде в Средней Азии, поверье, что водящаяся в домах «белая змея» неприкосновенна, хотя по отношению ко всем другим пресмыкающимся существуют строгие указания (несомненно, восходящие к зороастрийской традиции) о необходимости их уничтожать. Только «белая змея» табуирована; увидев ее, рекомендуется посыпать ей на голову муку или поставить ей посуду с молоком. О том, что здесь мы име-

¹³ Поэтический образ души в виде голубя мы встречаем во многих хорезмских легендах. Так, в виде голубей улетели души Тюрабек-ханым и ее возлюбленного после их трагической смерти (Куны-Ургенч). Совершенно не случаен, на наш взгляд, широко практикующийся обычай как при ритуальной практике (например, при посещении родных кладбищ), так и в повседневном быту оставлять часть еды птицам (домашняя птица в виду не имеется). То же происходило, когда в прошлом соблюдался земледельческий обряд «хакулла» (см. стр. 222): отброшенное с хирмана зерно предназначалось для птиц. Во всех этих случаях, как нам кажется, мы имеем дело с реликтами обряда кормления душ умерших. Душа-птица в археологии Хорезма известна в виде изображений на оссуарных крышках (Ю. А. Рапопорт. К вопросу о хорезмийских статуарных оссуариях. КСИЭ, 1958, вып. XXX, стр. 63). Любопытна позднейшая трансформация этой оссуарной традиции — обнаруженные нами на одном из старинных кладбищ Хорезма изображения птиц на навершии купола мазара.

Вне Хорезма представление о душе в образе голубя особенно характерно для таджиков (А. А. Семенов. Этнографические очерки Зеравшанских гор Каратегина и Дарваза. М., 1903, стр. 96).

ем дело с верой в реинкарнацию, свидетельствует мусульманизированное поверье, что в образ «белой змеи» мог воплотиться святой Хызр, столь популярный персонаж среднеазиатских легенд¹⁴.

Не исключено, что в ряде случаев, когда речь идет о зооморфных перевоплощениях душ умерших, истоки этого явления восходят к тотемистическим представлениям. В этом аспекте интерес представляет один традиционный момент похоронного ритуала. Всюду в Средней Азии было принято в день смерти человека резать барана, мясо которого предназначалось для ритуальной трапезы. Упоминающие об этой традиции авторы видят в ней обряд жертвоприношения. Однако, как нам удалось выяснить в Хорезме, некоторые нюансы в представлениях, связанных с этим обрядом, говорят о большем. Выяснилось, что согласно старинным правилам резать барана полагалось именно в тот момент, когда покойника выносят из дома (а за ним якобы следует его душа), «чтобы два духа (человека и животного. — Г. С.), две ушедшие жизни соединились и ушли на тот свет» (Ханки). В Хиве по этому поводу говорят, что «душа барана вселяется в умершего человека»¹⁵. Многие материалы о народах Средней Азии свидетельствуют, что с бараном, несомненно, связаны реликты тотемизма. По всей вероятности, и представление о слиянии душ человека и животного в похоронном ритуале восходит к этой категории явлений.

Если углубиться в существо многих обрядов, в которых в качестве жертвенного животного представлен баран, связь его с понятием души человека нам представляется весьма многозначительной. Когда на том или ином

¹⁴ Представление о том, что духи умерших воплощаются в разного рода животных, широко распространенное явление. В Африке оно замечено, в частности, в отношении змеи (Б. К. Шаревская. Указ. соч., стр. 150). У зулусов имеют место весьма любопытные аналогии хорезмским поверьям: «когда кто-нибудь увидит змею (определенной породы, не ядовитую, зеленого цвета с черными пятнами), ее считают воплощением умершего» (Б. К. Шаревская. Указ. соч., стр. 60).

¹⁵ Отметим, кстати, что наряду с изображением птицы, образ которой совершенно явно ассоциируется с душой, крышки некоторых хорезмских оссуариев увенчивались изображением барана (В. Н. Ягоднин. Новые материалы по истории религии Хорезма. СЭ, 1963, № 4, стр. 99, 100). Мысль автора, что в данном случае мы имеем дело с пережитками тотемизма, в свете этнографических материалов нам кажется весьма убедительной).

мазаре по обету режется баран,— это внешне выглядит обыкновенным жертвоприношением. Однако некоторые моменты заставляют усматривать в этом действии и связанных с ним поверьях следы стадиально иных представлений. В некоторых местах Хорезма, например в г. Бируни, зафиксировано представление, что заклание барана при мазаре с целью вымолить ребенка — это своего рода обмен, выражающийся формулой — «жонни жон айтади» («душу душа зовет», т. е. приглашает). Здесь явная связь между душой животного и душой человека (ребенка, больного). Даже в сугубо мусульманском обряде жертвоприношения в праздник курбан-байрам проскальзывает эта связь: жертвенный баран якобы поможет душе жертвователя после его смерти перебраться через мост Сират, перекинутый через адское пламя. Конечно, в Среднюю Азию это представление попало уже с исламом, хотя нет никакого сомнения, что мифический мост Сират заимствован из зороастризма при оформлении мусульманской религии.

Помимо архаизмов в представлениях о душе следы ранних религиозных верований мы находим в том отношении, которое проявляется к умершему окружающими. В нем, как у всех почти народов, доминирует страх перед покойником (или его духом).

Меры предосторожности против потенциальной опасности со стороны умершего в Хорезме мало оригинальны. Сюда можно отнести знакомый всем обычай выноса покойника из дома вперед ногами, обыкновение связывать большие пальцы ног, подвязывать челюсть и многое другое. Некоторые подобные действия упорно отвергаются ортодоксальным духовенством, что лишний раз доказывает отсутствие какой-либо их связи с официальной религией. Так, муллы протестуют против широко распространенного обычая как можно скорее удалить тело умершего из дома, из селения, почему перенос на кладбище совершается чуть ли не бегом. «Я всегда предупреждаю, чтобы не бежали, несли бы спокойно», говорит ханкинский мулла. Несмотря на разъяснение мулл, что обычай трижды приспускать носилки с телом у порога дома не имеет никакого оправдания в мусульманских правилах, его все же совершают, полагая, что только после этого умерший не «потянет за собой кого-либо из родных». Характерно, что в кругах, близких духовенству, этот обычай

причисляют к «женским приметам»; наиболее полно доисламские верования сохраняются действительно в женском быту.

Наряду с указанными реликтовыми явлениями к области домусульманских верований следует отнести также все, что связано с весьма отчетливо сохранявшимся культом умерших и предков.

Еще сравнительно не так давно в Хорезме справлялся в семьях ритуал *арафа куни* (канун), когда, согласно традиционным представлениям, духи умерших родных посещают якобы своих близких, свой дом. Десять лет назад автору пришлось лично наблюдать некоторые моменты этого ритуала в одном из наиболее интересных для этнографа небольших городков Хорезма — в Ханки. В четверг вечером *джума окшом* (жума оқшом) в сохранившейся еще тогда старой части города все ворота и двери, выходящие на улицы, были распахнуты; на земле стояли горящие лампы; местами у ворот сидели ожидавшие кого-то старые женщины: всюду готовили богурсак и в воздухе стоял запах жареного масла.

Информаторы разъясняли подробности ритуала. Духи умерших якобы регулярно посещают свой дом еженедельно вечерами с четверга на пятницу в течение 30 лет после смерти; затем посещения прекращаются, так как «умерший превращается в землю» («тупрак айланади»), т. е. становится прахом. В сроках посещения имеются варианты. Так, в Дургадыке говорят, что духи умерших еженедельно являются лишь в течение сорока дней после смерти; после этого срока они приходят далеко не ко всем. Иногда посещения продолжают до года. Возможно, что здесь имеет место связь с традиционными сроками поминок (на сороковой день и в годовщину). В Хиве говорят, что посещение духов умерших происходит также в кануны больших мусульманских праздников. Духов надо соответствующим образом встретить. Производилась генеральная уборка, дворы тщательно подметали; двери и ворота открывали, чтобы духи беспрепятственно прошли в дом; лампы зажигали для того, чтобы духи могли сразу ориентироваться. Всюду, как правило, жарили в масле богурсак. Это наиболее популярное, в разных обрядах применяемое ритуальное печенье. В дни встречи духов без него не обходятся, так как богурсак — основная пища духов, накормить которых совершенно необходимо, иначе

«арвохлар оч қоладилар» («арвохи голодными останутся»), и тогда они могут «привязаться» и нанести вред (Гурлен). Здесь необходимо сделать существенное уточнение: пищей духов считается не сам богурсак, а *ис* — исходящий от ритуального печенья запах жареного. Соответственно этому обряд кормления духов называется *ис чикариш*.

Представление о том, что духи вкушают не саму пищу, а ее запах отражает процесс постепенной спиритуализации самого понятия духа (души). С более ранними стадиями в развитии этого понятия связана иная форма «кормления», когда, например, при посещении родственниками могил умерших часть пищи, принесенной с собой, оставлялась на могиле. Не случайно в этой связи пожелание, чтобы оставленную пищу склевали птицы (птица, как мы видели, олицетворяла собой душу умершего).

Забота об умерших — стадияльно более раннее явление, нежели культ предков; цикл обрядов, из нее вытекавших, связан с весьма естественными представлениями о том, что умерший (позднее его душа, дух) требует того же, что необходимо живому человеку. Не надо быть родовым вождем, колдуном или военачальником, чтобы у коллектива живых возникла такая обязанность по отношению к умершему сочлену. Когда-то она проявлялась в обыкновении класть все необходимое вместе с умершим или периодически его подкармливать¹⁶. Заботу об умершем ранее брал на себя весь коллектив рода, общины, позднее эти функции перешли к семье умершего, в таком пережиточном виде он и наблюдался в Хорезме. Разграничить стадияльно этот довольно долго живший культовый комплекс затруднительно. Однако обратимся к связанной с ним терминологии.

Духов, которые якобы посещают своих родных, называют различно: *рух*, *арвох*, *бобо-аждод*. Арабский термин «*рух*» означает: дух, душа, призрак, жизнь, эссенция¹⁷; он употребляется особенно часто; именно с ним связывается представление о той части двойственной сущности сверхъ-

¹⁶ Лет тридцать назад автор наблюдал любопытный обычай на самаркандских кладбищах. В тех случаях, когда могила разрушалась и обнажались части скелета, около черепа ставили чашу с какой-нибудь едой.

¹⁷ «Арабско-русский словарь», сост. Х. К. Баранов. М., 1957 стр. 401.

естественной жизненной силы, заключенной в человеке, которая наиболее мобильна и теснее всего связана с миром живых, когда человек умер. Не менее употребителен в этой же связи термин «*арвох*». Это арабское множественное число от слова «*рух*». Применение множественного числа вряд ли случайно в данном комплексе верований: в ряде информации подчеркивается, что в арафа кунни окружаются заботой, снабжаются «пищей» именно все умершие родичи. Впоследствии к арабскому множественному числу было присоединено тюркское окончание также множественного числа «*лар*» (*арвохлар*). Пожалуй, наиболее интересен употребляющийся в этой связи термин «*бобо-аждод*» и «*ата-бобо*», под которыми буквально понимаются предки. Таким образом терминология, отражая смешение в данном культе стадияльно разных понятий — и умерших вообще и собственно предков — тем не менее интересна своими нюансами.

Очень часто в этнографической литературе, посвященной народам Средней Азии, проявляется тенденция относить все охарактеризованные нами явления к реликтам культа предков. Это требует по меньшей мере уточнения. Описанный нами комплекс — явление сложное. Оно включает в себя представления и ритуальные действия, связанные с более ранним этапом — с культом умерших вообще, и в значительно более стертых формах, чему есть свое историческое оправдание, — относящиеся к культу предков. Действительно в Хорезмском ритуале заботой, почтением, боязнью рассердить окружен не образ какого-то определенного основателя семьи или группы родственных семей и, тем более, не основатель рода, а каждый умерший родич, будь то отец, мать, дядя, брат, сын, и притом умерший совсем недавно.

Таким образом в этом остаточном явлении следует прежде всего видеть пережиток культа умерших, сочетающийся заботу об умершем с чувством боязни его¹⁸.

¹⁸ С. А. Токарев пишет, что «страх перед умершим есть явление социально опосредствованное» (С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, стр. 186). Однако можно спорить, является ли генезис этого явления результатом того, что автор формулирует «зарождением социального расслоения» (С. А. Токарев. Указ. соч.), т. е. возможно ли переносить возникновение страха перед умершим на столь поздние этапы развития общества. Трудно представить себе любой первобытный коллектив людей, в котором не было бы конфликтов между его сочленами на самой различной поч-

Стойкость такого реликта, как культ умерших, можно объяснить тем, что он, как и многие другие домусульманские пережитки, коренился в рамках семейного быта. Было бы заманчиво, как и при анализе других явлений, протянуть здесь связующую нить к зороастризму с его учением о «фравашах», которые, по установившемуся в науке мнению, «были обожествляемыми душами предков, которые почитались потомками, получали от них жертвоприношения и в свою очередь помогали потомкам...»¹⁹ Мы не решаемся высказать столь определенное мнение, слишком широк ареал распространения такого явления, как культ умерших и их душ. Но несомненно, что сохранению этого стадияльного явления зороастризм с его учением о фравашах способствовал немало.

Былые общественные функции предков как покровителей рода, родового подразделения, наконец общины с кровнородственным ядром уже давно исчезли. Объясняется это воздействием развитых религий среднеазиатской древности, поглотивших культ предков, преобразовавших последних в божества. На протяжении последнего тысячелетия остатки этого культа ассимилировала мусульманская агиология. Тем не менее некоторые следы культа предков на хорезмском материале все же можно заметить.

Прежде всего это относится к некоторым сторонам описанного сейчас нами комплекса, когда духи умерших почитаются в собирательном образе «ата-бобо» — предков. С этим образом связан повсеместно имеющийся в Хорезме обычай обращаться к предкам с просьбой о благословении, санкции при тех или иных семейных событиях. Об этом говорят информации из разных мест Хорезма. Так, в прошлом девушка-невеста по традиции накануне свадьбы посещала кладбище, чтобы испросить у предков, покоившихся там, благословение на свой брак.

К помощи предков обращались, когда заболел домашний скот, который трижды в этих случаях прогоняли

.....
ве (распределения пищи, расстановки сил на коллективной охоте, отношения между полями и поколениями) и отсюда вполне понятного опасения и страха друг перед другом. И так же как каждый член первобытного коллектива мог быть потенциально враждебен, свойства эти, несомненно, переносились и на умершего родича. Для этого ему не надо было обязательно принадлежать к социальной верхушке, выделившейся из коллектива.

¹⁹ А. О. Маковельский. Авеста. Баку, 1960, стр. 121.

вокруг кладбища. В Шавате это делалось лишь в отношении заболевших лошадей, болезнь которых приписывалась действию «дурного глаза».

Участие семейных предков было необходимо и при вселении в новый дом. Дабы получить их санкцию, предков надо было накормить. Поэтому при зажигании нового очага первым на нем готовили богурсак, «чтобы арвсхи почувствовали его запах». Только после этого в котле можно было варить традиционный плов. Интересно, что первый огонь в новом очаге разводила обязательно многодетная пожилая женщина²⁰.

Таким образом, можно заключить, что там, где взаимоотношения между умершими и живыми их родственниками не столь односторонние, как в ритуале арафа куні (духи требуют жертв, родные их выполняют), а имеет место систематическая или эпизодическая помощь со стороны духов умерших, к которым обращаются с просьбами, мы вправе искать реликты собственно культа предков: данные этнографии свидетельствуют, что помощь оставшимся родичам — характерная черта культа предков.

Обратим внимание еще на одну область культа, где образы предков-покровителей, правда, весьма трансформировавшиеся, долгое время занимали весьма значительное место. Мы имеем в виду ремесленные, а точнее, профессиональные культы. В их обрядах наряду с мифическими образами основателей ремесла (профессии), в большинстве своем уже прочно привязанными к мусульманским сказаниям, почтением и заботой были окружены духи умерших мастеров. Именно они, а не персонажи истории ислама, которые в *рисолах* (рисолах) — уставах ремесленных корпораций иногда выглядят достаточно курьезно, представляются в данном культе чем-то реальным, осязаемым. Характерно, что, как и к предкам, к духам умерших мастеров применялся один и тот же термин — «арвох». Забота о них проявлялась в постоянном чтении в их честь молитв; это происходило и каждодневно, в процессе работы, и на особых собраниях мастеров. Так, каждый ханкинский ювелир, придя в мастерскую и уходя

.....
²⁰ Не исключено, что эта ритуальная связь женщин с очагом как семейной святыней относится к реликтам матриархальных отношений, отраженных в культе. На аналогичных фактах подробно в этой связи устанавливается, особенно на материале народов Сибири и Дальнего Востока, С. А. Токарев (указ. соч., стр. 254—263).

из нее, в честь умерших мастеров совершал «бахш» — ода- ривал их своими молитвами.

Все ремесленники поминали умерших мастеров при *арвохи пир* — торжественных собраниях мастеров, когда происходило посвящение ученика в разряд зрелых масте- ров. Дургадыкские шелкоткачи начинали работу над но- вым куском ткани, а также заканчивали ее (работа за- нимала примерно месяц) ритуальной трапезой в честь умерших мастеров. У большинства ремесленников Хорез- ма, как и вообще Средней Азии, в честь основателей ре- месла и умерших мастеров проводились периодические собрания поочередно в доме каждого мастера. У гончаров, кузнецов и представителей других ремесленных профес- сий при открытии новой мастерской жарили в масле все тот же богурсак, который так часто встречаем мы в риту- але, связанном с умершими и предками. Как и в семьях, в мастерских ремесленников вечером с четверга на пятни- цу делали генеральную уборку, на ночь оставляли гореть светильник: ждали прихода духов умерших мастеров. Все эти обряды хорошо известны в литературе, посвященной исследованию ремесла и ремесленных организаций у на- родов Средней Азии. Специальное внимание вопросу ге- нетической связи почитания духов умерших мастеров и культа предков уделила О. А. Сухарева²¹. При анализе материала она придает особое значение наследственнос- ти профессий, которая способствовала тому, что образы умерших мастеров и семейных предков сливались.

Е. М. Пещерева в своем труде, посвященном гончар- ству Средней Азии, показывает, что ритуальные ремеслен- ные трапезы — это жертвы духам умерших мастеров, культ которых тесно связан с культом предков, точнее — является его позднейшей трансформацией²². Весь хорезм- ский материал, подтвержденный убедительными аналоги- ями этнографии Средней Азии в целом, также говорит о том, что генетическая связь ремесленного культа и культа умерших и семейных предков не подлежит сомнению.

Обряды, отражающие почитание умерших и заботу о

²¹ О. А. Сухарева. К вопросу о генезисе профессиональных культов у таджиков и узбеков. «Труды Академии наук Тадж. ССР», т. СХХ. Памяти М. С. Андреева. Душанбе, 1960, стр. 195—207.

²² Е. М. Пещерева. Гончарное производство Средней Азии. «Труды Института этнографии АН СССР», т. XLII. М.—Л., 1959, стр. 321—323, 362, 363.

них, не ограничиваются описанными выше. К тому же кормлению духов (душ) умерших восходят традицион- ные поминальные трапезы.

В Хорезме поминками отмечают 3-й, 7-й, 40-й дни, а также годовщину смерти. Здесь мы имеем дело уже со строго индивидуализированным ритуалом: это проводы души (духа) определенного умершего человека.

У большинства групп хорезмских узбеков, включая те, у которых в недавнем прошлом существовали родо-пле- менные деления, давно уже исчезли всякого рода зре- лищные моменты (скачки, различные состязания) при поминках, которые еще недавно являлись составной частью поминального ритуала у таких народов, как каза- хи, каракалпаки. Но ритуальная трапеза, правда, уже не собирающая огромного числа участников, как в старину, еще сохраняется. Стерлось, видимо, под влиянием ислама, представление о том, что поминальные трапезы, происхо- дящие в указанные выше сроки,— это периодическое кормление, поддержание души, совершающей свой за- гробный путь, хотя первоначальный смысл ритуала вне всякого сомнения был именно таков.

Вряд ли следует традицию поминальных трапез выво- дить из обычая истреблять имущество умершего, преоб- разовавшегося постепенно в практику поедания его лич- ных запасов сородичами (с символическим участием са- мого покойного), как это делает С. А. Токарев²³. Это предполагает уже довольно поздний этап развития об- щества, выделение семьи из коллектива и семейное на- копление ценностей. Естественнее предположить, исходя, например, из разностороннего богатого этнографического материала Средней Азии, что интересующий нас обряд возник при коллективном производстве и коллективном потреблении. В погребально-поминальных обрядах наро- дов Средней Азии имеется множество реликтовых фактов, свидетельствующих, что весь коллектив кровных родичей (позднее общинников) нес все расходы на церемонии, в том числе и на поминальные трапезы. Аналогичная кар- тина наблюдалась и при свадьбах и при других так на- зываемых семейных празднествах.

Но С. А. Токарев прав, говоря, что «собственно пир- шество добавилось к погребальному ритуалу позднее: в

²³ С. А. Токарев. Указ. соч., стр. 181.

описаниях похорон отсталых народов о нем ничего не упоминается»²⁴. Кормление умерших (их душ) путем поминальной трапезы (при которой пищу съедают живые сородичи) относится уже к области символики и, несомненно, пришло на смену обычаям, при которых кормление умерших происходило весьма реально. О том, что оно в прошлом существовало, говорят многие остаточные явления в погребально-поминальной обрядности тех же народов Средней Азии: и оставление еды на могилах, и специальные отверстия могильного холма, через которые можно периодически снабжать умершего едой и питьем²⁵, и устраиваемые с целью скопления воды особые лунки на надгробии (казахи), и обычай приносить еду в случаях разрушения могилы и обнажения костей скелета (см. стр. 118, примечание), и богатый материал археологических раскопок.

Какие бы формы ни принимал обычай кормления умерших, основу его составляло стремление проявить заботу о покойном (или о его душе), т. е. представления о посмертном существовании его двойника, в материальном или духовном образе²⁶.

²⁴ С. А. Токарев. Указ. соч., стр. 181.

²⁵ И. А. Кастанье, ссылаясь на Эристову, сообщает о любопытном обычае, наблюдавшемся при поминках в честь Абулхаир-хана: «При совершении ежегодной тризны копые, находящееся на памятнике, вынималось; в ямку клали снеди и мяса, вешались новые лоскутья, и копые ставилось опять на свое место» (И. А. Кастанье. Надгробные сооружения киргизских степей, «Труды Оренбургской ученой архивной комиссии», 1911, вып. XXVI, стр. 91).

²⁶ Ни теоретически, ни практически вывод, сделанный С. А. Токаревым по этому поводу, не может удовлетворять. С. А. Токарев говорит, что современные похоронные обычаи (он приводит выдержку из труда Л. Я. Штернберга) не порождены верой в загробное существование души, что они «коренятся вовсе не в религиозных представлениях, и их никак нельзя считать «переживаниями», т. е. пережитками». С. А. Токарев считает, что «погребально-траурные обычаи, которых придерживаемся и мы, порождены не грубым суеверием, а простым уважением к памяти умерших» (указ. соч., стр. 183).

Теоретически эта концепция абсолютно не подтверждается фактическим материалом, часть которого приведена нами. Вместе с тем автор данной концепции как-то упускает из виду, что «мы» (это слово берем из его формулировки) — это не только столичная интеллигенция, у которой в этой ситуации, действительно, сохранилось только чувство уважения к умершим, а народы страны, у которых — с сожалением приходится это констатировать — именно погребально-поминальная обрядность еще отличается известной архаикой и застойностью и вытекает из весьма примитивных представлений о душе,

В предыдущей главе, разбирая различные комплексы семейных обрядов, мы установили, что в них элементы ранних форм религии представлены прежде всего магией. Магический элемент в хорезмских погребально-поминальных обрядах отступает на второй план, однако не исчезает совсем. В этом отношении представляют интерес пережиточные представления о том, что свойства, качества некоторых умерших людей путем магической связи могут быть переданы живым или оказать на них положительное воздействие. И здесь мы снова встречаемся с особыми сверхъестественными свойствами, своего рода маной тех, кто достиг почтенного возраста, обладает здоровьем и имеет многочисленное потомство. После смерти таких лиц приобрести их завидные качества мог якобы любой человек при соблюдении особых магических приемов. Особенно широко было распространено в Хорезме использование в магических целях той воды, которая оставалась в котле после завершения традиционного омовения умершего. Так, по информации, полученным в Ханки, люди, которые стремились обеспечить себе долголетие, здоровье и обильное потомство, ждали обычно момента выноса умершего из дома, чтобы воспользоваться этой водой для мытья лица и тела. Согласно некоторым данным, то же совершали и бездетные женщины, желающие избавиться от своего недостатка.

К еще более архаическим представлениям восходят некоторые обычаи, в основе которых заложена идея перевоплощения. Выше мы видели, что, согласно хорезмским верованиям, душа человека после его смерти превращалась в птицу, что духи умерших посещали родных в виде животных. Однако в цикле похоронных обрядов существовал весьма примечательный ритуал, позволяющий думать, что душа умершего могла претерпевать более непосредственное перевоплощение — в живых людей — и, таким образом, возвращаться в свой коллектив. Свидетельствуют об этом сбычаи, обнаруженные и записанные нами в Ханки, Хиве и некоторых других местах Хорезма. В Ханки и его окрестностях при похоронах очень старого и многодетного человека особенную активность проявляли

духе, загробном существовании. Атеистическая общественность всей страны прилагает усилия к тому, чтобы освободить сознание людей от этих примитивизмов, а в ряде случаев — раскрепостить, помимо всего, от непомерных материальных затрат на поминальные трапезы.

бесплодные женщины, стремящиеся избавиться от своего недуга. Когда похоронная процессия двигалась по улице, такие женщины со всех сторон бросались к ней и старались перебежать ей дорогу. При этом они бросали на носилки с телом умершего маленькие платочки, куски, а иногда целые отрезки материи. Бросали на носилки и деньги. Наш ханкинский информатор рассказывал: «Я помню, как умер 98-летний старик. Когда похоронная процессия достигла кладбища, на носилках кроме огромного количества румол (платочков) оказалось около 100 м ситца». Этот обычай тесно связан с представлением, что душа умершего сопровождает погребальную процессию, витает поблизости от покинутого ею тела. Такого рода ритуальные действия бесплодных женщин восходят к примитивным представлениям о том, что душу, покинувшую тело, возможно «уловить» с тем, чтобы она возродилась в новом члене рода²⁷. Естественно, что совершить ритуал «улавливания» души легче всего в тот момент, когда происходят похороны и душа следует за телом умершего²⁸. Стоит, однако, отметить, что не каждый человек имеет способность перевоплощаться, точнее — не любую витающую около тела душу стремятся заполучить; подобный ритуал наблюдается лишь при похоронах очень старых людей. Можно предположить, что происходит это потому, что души старейших уже приобщаются к категории ата-бобо, т. е. предков, а именно с перевоплощением предков, с возвращением их в род связано большинство такого рода этнографических фактов.

²⁷ Вера в воплощение душ умерших в новом члене рода встречается в этнографии многих народов. Так, Б. И. Шаревская сообщает об африканских бамбара: «При рождении ребенка в семье, утратившей сородича, душа «ни» находит в нем новое пристанище» (указ. соч., стр. 136). Аналогичные верования имелись у дагомейцев (указ. соч., стр. 156). По словам Э. Тейлора, у индейцев такулли существовало представление, что лекарь мог непосредственно перенести душу умирающего обратно в семью: «Первый ребенок, рождающийся у этого преемника отлетевшей души, одушевляется ею и получает имя и общественное положение покойника» (Э. Тейлор. Первобытная культура, стр. 302).

²⁸ Так было у индейцев: «По их (гуронов. — Г. С.) мнению, душа покойника в человеческом образе шла впереди гроба, несомого на кладбище...» (Э. Тейлор. Указ. соч., стр. 313). То же в пережитках наблюдалось у персов (H. M a s s e. Persian Beliefs and Customs. New-Haven, 1954, p. 100).

Чтобы закончить наше знакомство с хорезмскими погребальными обычаями в плане выявления в них отдельных элементов ранних религиозных представлений, нам остается обратить внимание еще на два с ними связанных явления. Воздействие смерти и ритуала погребения на окружающих в сакральном отношении носят двойственный характер. В одних случаях, как мы только что убедились на примере обычая «улавливания» душ бесплодными женщинами, воздействие это расценивается положительно при условии наличия у умершего особых завидных качеств. Любая иная смерть, иные похороны вызывают другие представления и особый ритуал. Повсюду в Хорезме дом умершего, пока там находится тело, был табуирован для девушек и молодых женщин; они не имели права, во избежание разного рода несчастий, посещать семью умершего, когда родные и соседи собирались туда, чтобы выразить свое сочувствие. Особенно много всяческих запретов и рекомендаций существовало в период чьей-либо смерти для беременных женщин. Когда в селении кто-либо умирал, беременные женщины, будь они членами семьи покойного или соседками, перевязывали с целью оберега средний палец руки ниткой, выдернутой из савана умершего.

Указанные ритуальные действия вытекают из отчетливо формулируемых представлений о том, что чилля — бремя умершего может пасть на женщину, особенно на роженицу («ўликнинг чилласи тушади» — «чилля умершего падет»), и будет несчастье. Эти обряды связаны с комплексом представлений, о которых говорилось выше в основе их лежал страх перед умершим.

Последнее, о чем следует упомянуть, — это распространенный повсюду в мусульманском мире обряд отпущения грехов умершего — *фидия, давра*.

При этом обряде муллы производили несложный подсчет, заключающийся в том, что человек (умерший) мог в каждом году своей жизни совершать прегрешения, нарушать правила религии и теперь, после смерти, от них его надо было избавить. Мулла «передавал» некоему лицу²⁹, добровольно соглашавшемуся на это, грехи умер-

²⁹ Обратим внимание на то, что в некоторых местах Хорезма таким лицом обычно являлся профессиональный омывальщик мертвых. К этому обстоятельству мы еще вернемся в иной связи (см. стр. 160).

шего, повторяя определенную формулу («Принимаешь?» «Принимаю») столько раз, сколько лет было умершему за вычетом 12 лет для мужчин, 9 лет для женщин, времени, когда человек считался несовершеннолетним.

Мы не будем в деталях описывать этот обряд, неоднократно упоминавшийся в работах этнографов³⁰; в Хорезме в нем мало оригинального.

Для нас важно отметить, что при весьма развитом уже понятии греховности и явной мусульманизации обряда в целом, в нем присутствуют и очень архаические моменты. Они родственны тем представлениям о переносе, переводе зла, болезни на животных или на какие-либо предметы, которые имеются в шаманстве, перекликаются с пресловутым обрядом «козла отпущения» у древних евреев и пр. Все они восходят к примитивным представлениям о зле, болезни, греховной нечистоте как о некоей материальной сущности, которую можно удалить тем или иным действием. На каких-то ранних этапах истории этого обряда перенесение грехов осуществлялось именно на животное; на это намекает то обстоятельство, что у многих народов Средней Азии при совершении фидия необходимо было присутствие иногда лошади, иногда верблюда, которых держали за повод в момент передачи грехов.

В хорезмском комплексе верований и обрядов, связанных со смертью и погребением, страх перед умершим, будь то «живой мертвец», следуя терминологии С. А. Токарева³¹, т. е. сам покойник, его душа или дух, в значительной степени утерял свою былую остроту, видимо, под влиянием ислама и прослеживается в пережитках в сильно стертых формах; в ряде случаев к этому явлению приходится «добираться» сугубо ретроспективным методом.

Зато во всем этом комплексе верований и обрядов господствует, четко проявляясь, несколько иное отношение

³⁰ См., напр.: М. Р. Рахимов. Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами, у таджиков Кулябской области, «Изв. Отделения общественных наук АН Тадж. ССР», вып. 3, стр. 118; И. А. Латынсагин. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства. Записки Оренбургского отдела РГО, т. I, 1870, стр. 117, 118; И. А. Кастанье. Надгробные сооружения киргизских степей, стр. 76 и др. Следует отметить, что в ряде мест уже сам мулла становится тем лицом, кто принимает на себя грехи умершего.

³¹ С. А. Токарев. Указ. соч., стр. 183—188.

к умершему, которое нельзя определить только чувством страха, боязни.

С. А. Токарев в своей работе, к сожалению, лишь мельком коснулся вопроса, который теперь займет наше внимание,— вопроса о происхождении «чувства опасности от близкого соприкосновения с трупом (разрядка наша.—Г. С.)», «чувства нечистоты трупа», «боязни оскверниться от прикосновения к нему», возводя это, как и иные виды отношения к умершему, к мало что определяющему понятию «отчужденности мертвеца от живых»³².

Судя по этнографическим и историческим материалам, это сложное отношение к умершему, недифференцированное в зависимости от пола, возраста, социальной принадлежности умершего, восходит к очень отдаленным слоям первобытных верований. Попытки объяснить это явление, как и суеверной боязни покойника в целом, естественным стремлением избежать опасности заражения, справедливо критикуются С. А. Токаревым, выдвигающим в противовес им факты эндоканнибализма, сохранения трупа в семье и пр.³³ Вряд ли подобное решение вопроса допустимо и на основании нашего хорезмского материала.

Анализ его показывает, что представление о нечистоте трупа, определяющее целую серию ритуальных действий, даже в своей реликтовой форме носит чисто сакральный характер. В самой этой идее заложена не боязнь мертвеца как потенциального носителя зла, а понятие осквернения отнюдь не связано с физиологическими свойствами трупа; представление о нечистоте мертвого проявляется через связанную с явлением смерти веру в сверхъестественные силы.

Ближайшим по времени источником такого рода представлений в хорезмских (как и среднеазиатских в целом) верованиях, несомненно, является господствовавшая здесь до ислама зороастрийская религия, в которой концепция сакральной нечистоты всего мертвого занимала одно из центральных мест в догматике и ритуале. Вряд ли необходимо подтверждать это примерами — весь Вендидад, сборник ритуальных предписаний Авесты, служит этому неопровержимым свидетельством.

³² Там же, стр. 185.

³³ Там же, стр. 184, 185.

Зороастризм — развитая религия классового общества, и основываться на фактах его догматики и обрядности для доказательства сакрального происхождения идеи нечистоты мертвого тела, его оскверняющих свойств или боязни умершего вообще было бы неверным. Мы и не ставили пока перед собой задачи вскрытия корней этих явлений в первобытном обществе. Заметим лишь, что сам зороастризм, как бы ни старались некоторые исследователи возвести его чуть ли ни в степень философской системы, весь пронизан элементами первобытных религиозных верований³⁴. В этом плане интересно все то, что связано с представлениями о смерти.

Наряду с развитой идеей двух антагонистов — Агура-Мазды, источника жизни, созидания и процветания, и Ангро-Майнью, порождающего смерть и разрушение, эта область зороастрийских верований содержит представления о целом сонмище низших духов, связанных со смертью и болезнями, весьма архаические по своему содержанию и отражающие более ранние дозороастрийские верования племен, населявших Среднюю и Переднюю Азию в глубокой древности. К этим ранним верованиям относится, в частности, образ трупного демона Насу, вселяющегося в тело умирающего человека, придающего ему свойства осквернять все окружающее и способного переселяться и поражать несчастьями и болезнями тех, кто соприкасался с трупом. Этот демон особенно часто упоминается в Вендидаде. Все это позволяет думать, что истоки интересующих нас представлений о сакральной нечистоте мертвого следует искать в более или менее развитых анимистических верованиях среднеазиатской первобытности.

Каковы же те явления, относящиеся к погребальному циклу обрядов, которые мы связываем генетически с зороастрийскими верованиями и которые сохранила в пережитках этнография Хорезма?

Прежде чем их охарактеризовать, необходимо сделать одну существенную оговорку. Некоторые из этих реликтовых явлений в хорезмских верованиях (стадиальные

³⁴ С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 287; Ю. А. Раппопорт. Первобытные верования и зороастрийский погребальный обряд. Доклад на экспедиционной сессии археологов и этнографов в 1964 г. (рукопись).

по своему существу) могут иметь и имеют весьма близкие аналогии у народов, история которых зороастризма не знала (так, культ огня — явление универсальное, хотя многие его проявления на среднеазиатской почве мы все же связываем именно с зороастризмом). В этом отношении существенное значение имеет специфическая форма проявления этих реликтов, близкая верованиям и обрядам зороастризма, а также то, что, например, разного рода представления и действия, связанные с сакральной нечистотой мертвого, в хорезмской этнографии проявлялись не как случайные, изолированные друг от друга факты, а в устойчивых комплексах, в прочной взаимной связи; именно это позволяет нам искать генетические корни их в зороастрийской религии.

Некоторые моменты хорезмского ритуала, связанного со смертью, имеют более или менее прямые параллели в зороастрийской религии и обрядовой практике.

Уже в момент смерти зороастрийца он подвергался нападению со стороны злых сил Ангро-Майнью. Поэтому присутствие жреца у постели умирающего было необходимо. Он читал полагающиеся религиозные тексты, вливал в рот умирающего напиток бессмертия — священную хаому. После смерти около тела должны были постоянно находиться два человека, чтобы отгонять демонов. Приготовления к погребению и перенос тела на дахму совершали специальные служители мертвых, которых должно быть не менее двух человек. На том месте, где лежало тело, до выноса его из дома, в течение трех дней горел огонь; сюда же ставили кувшин с водой. Три дня родные умершего не готовили в доме пищу, особенно мясную, не разжигали с этой целью очаг³⁵.

Сравнив с зороастрийскими обрядами некоторые моменты хорезмского пережиточного ритуала, связанного со смертью, теперь во многом утраченные, мы найдем немало общего.

Около умирающего непременно должны были находиться два человека, причем они ни в коем случае не должны разговаривать, так как «душа стесняется», а она должна свободно покинуть тело. Умирающему при помощи клочка ваты вливали по каплям воду: («У умираю-

³⁵ Э. Леманн. Персы. «Иллюстрированная история религий под редакцией П. Д. Шантепи-де-ля-Сосей», т. II. СПб., стр. 162—163.

щего бывает жажда, и тогда шайтан начинает соблазнять его предложениями утолить ее взамен души умирающего» (Ханки)³⁶. Профессиональных омывальщиков мертвых — *улик ювучи* (улик ювучи, *гассол* (гассол), прямых преемников зороастрийских «служителей мертвых», также должно было быть по правилам два человека. В Ханки и других местах Хорезма лампа в доме, где умер человек, горела в течение сорока дней (в Гурлене — семь дней). В Хиве на том месте, где лежало тело умершего при процедуре омовения, зажженная лампа стояла три дня.

В Ханки на этом месте ставили чашу с водой. О бытовавшем запрете в течение трех дней готовить пищу в доме умершего и разных вариантах этого обычая мы скажем несколько ниже.

Распространенные в прошлом в Средней Азии разные виды оплакивания умершего с выкриками, распусканием женщинами кос вытекают из доисламских культов, что наглядно подтверждают археологические материалы раскопок — фрески Пенджикента, а также роспись на оссуариях Ток-калы и Гяур-калы в самом Хорезме³⁷. Эти формы оплакивания всегда считались не имеющими никакого отношения к ортодоксальному мусульманству.

Наиболее полно зороастрийская традиция проявляется в тех пережиточных представлениях, которые связаны с идеей сакральной нечистоты мертвого.

Вряд ли обычай водного очищения тела умершего был полностью воспринят из зороастризма (исток его мы находим у разных народов Древнего Востока). Однако сходные ритуальные очищения всего оскверненного преимущественно не водой, а мочой крупного рогатого скота, хорошо известные по предписаниям Авесты, позволяют предполагать, что отдельные моменты процедуры традиционного омовения умерших, принятой мусульманством, восходят к зороастрийской традиции.

В Хорезме омовение умерших происходит, как правило, в жилом доме; раньше в земляном полу одной из

³⁶ Об аналогичных представлениях у таджиков см.: М. Р. Рахимов. Обычаи и обряды, связанные со смертью..., стр. 109—110.

³⁷ «Живопись древнего Пенджикента». М., 1954; А. В. Гудков а. Ток-кала. Ташкент, 1964; В. Н. Ягодин. Новые материалы по истории религии Хорезма.

комнат делалось углубление, в него помещали палки, на которые клали циновку. Омовение производили на этой подстилке. Мы не будем вдаваться в подробности этой сложной, обусловленной педантичными правилами процедуры. Отметим лишь, что и само место омовения и детали подстилки после процедуры подвергались табуации, совершенно явно вытекавшей из концепции сакральной нечистоты мертвого. После того как углубление в земляном полу снова сравнивалось с поверхностью пола, ступать на это место не рекомендовалось во избежание какого-либо несчастья³⁸.

Для того чтобы в большей степени обезопасить окружающих от оскверняющего действия трупа, в старых хорезмских *хаули* — многокомнатных жилых строениях — по свидетельству информаторов (Ханки, Гурлен и др.), в прошлом имелись особые комнаты *кат*, специально предназначенные для омовения умерших членов большесемейного коллектива³⁹. Это обстоятельство весьма примечательно. В своей работе «О древнеиранских погребальных обычаях и постройках» К. А. Иностранцев обращал внимание на зороастрийские временные помещения для мертвых, носившие наименование «ката» (у парсов Гуджерата — *насахона*), которые он связывал с предписанием Вендидада сооружать таковое, если условия (в частности, погодные) не позволяли сразу перенести труп на дахму («башню молчания») ⁴⁰. В этой же связи С. П. Толстов обращает внимание на особое купольное помещение, вскрытое при раскопках в Хорезме афригидского замка № 36 в Беркуткалинском оазисе (VIII в. н. э.) ⁴¹, которое, по его предположению, было временным помещением для тел умерших.

³⁸ Когда углубление засыпалось, в него закапывали обуглившуюся палку (Хива) или камень (Гурлен), «чтобы в доме больше не было похорон».

³⁹ В Иране в богатых домах также имеются специальные комнаты, где происходит омовение умерших (H. Masse. Persian Belief and Customs, p. 83).

⁴⁰ К. А. Иностранцев. О древнеиранских погребальных обычаях и постройках. «Журнал Министерства народного просвещения». Новая серия. СПб., 1909. т. XX, № 3, стр. 99, 100.

⁴¹ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 149. Любопытна и такая деталь: углубление в земляном полу дома в Хорезме с подстилкой для омовения трупа весьма напоминает тот неглубокий ров, также с изолирующим слоем, который Вендидад предписывает выкапывать во временном помещении для мертвых (Вендидад, VIII).

Вполне вероятно, что между особыми комнатами хорезмского хаули, предназначенными для омовения умерших, и зороастрийскими временными помещениями для хранения трупов имеется преемственная связь. Интересно и другое: зороастрийские каты должны были быть разделены на три прямоугольные части для мужчин, женщин и детей⁴². И вновь этот же термин мы встречаем в этнографии Хорезма, в применении его к погребальным сооружениям: в ряде мест Хорезма (например, в Хазараспе) термином «кат» обозначают отдельные отсеки больших склепов для коллективных захоронений, в которые отдельно клали тела умерших мужчин и женщин.

Согласно зороастрийской концепции все, что соприкасается с мертвым телом, — нечисто, осквернено. Показательно в этом плане отношение к *ювзго*, юзка, — циновке и палкам⁴³, на которых совершалось омовение трупа. При погребальных обрядах Хорезма согласно старинному обычаю никто, кроме омывальщиков мертвых, не имел права безнаказанно к ним прикасаться. Только «служитель мертвых» мог после совершения процедуры омовения унести юзка туда, «где не ступает нога человека», т. е. обычно на кладбище. В Хорезме можно услышать немало рассказов о болезнях и несчастьях, выпавших на долю тех, кто умышленно или случайно нарушал это правило. Очень часто *шиитлик* — незасеянные островки земли, которые раньше можно было видеть среди полей, — это именно места, куда по традиции выбрасывались юзка из окружающих кишлаков, после того как они были в употреблении.

Те же приемы табуации мы находим в хорезмском ритуале и по отношению к другим вещам, имевшим соприкосновение с мертвым телом. По обычаю тело умершего, одетое в саван, при перенесении его на кладбище заворачивают, кроме того, в одеяло. Такое одеяло специально шьется на случай смерти кого-либо из членов семьи и после употребления подвешивается в доме на такой вы-

⁴² S. M. Unvala. Some old Zoroastrian customs. «Acta Orientalia», vol. IV, p. IV. Lugduni Batavorum, 1926, p. 316.

⁴³ По обычаю их должно быть пять или семь — обязательно нечетное число. Причину этого раскрывает другая среднеазиатская примета: в перекрытиях жилого дома должно быть заложено нечетное число балок, чтобы вслед за смертью одного из супругов не последовала смерть другого — хозяина или хозяйки дома.

соте, «чтобы до него не дотянулись дети»⁴⁴ (Ханки). После использования подобного одеяла для переноски трупа на кладбище, оно проходит своеобразную процедуру очищения: его кладут на одну ночь на крышу дома, однако не для естественного, казалось бы, проветривания. Цель всюду формулируется однотипно: делают это для того, «чтобы его увидели звезды». Объяснить это явление никто не пытался, но вряд ли можно сомневаться, что мы имеем здесь дело с пережитком древних представлений об очищающем свойстве небесных светил. Интересно, что с подобного рода свойством небесных светил, в данном случае солнца, мы встречаемся в Авесте: согласно зороастрийскому ритуалу одежду, оскверненную соприкосновением с трупом, надо было выставлять на окне под очищающие лучи солнца⁴⁵.

Не только одеяло, в которое заворачивали мертвое тело, подвергалось осквернению. То же происходило и с небольшой подушкой, подкладываемой в изголовье носилок. В связи с этим любопытен обычай, соблюдавшийся некогда в окрестностях Амбар-Монака на большом старом кладбище, расположенном на средневековом городище Вайенган-кала. Здесь такие подушки сразу после погребения выбрасывали, на кладбище их скопилось изрядное количество. Быть может, в какой-то степени обычай этот является отголоском зороастрийских правил, если вспомнить, что Вендидад рекомендовал немущим выставлять кости умерших на суконной подстилке или подушке на свет и солнце⁴⁶. Так или иначе, обычай выбрасывать подушки еще раз доказывает, какое значение даже в пережиточных формах ритуала придавалось сакральной нечистоте мертвого тела. Видимо, этими же причинами был вызван обычай оставлять на могиле или около нее также носилки, на которых покойного доставляли на кладбище. В Хорезме носилками являлась сколоченная из жердей и палок или брусев лестница *занги*. Реже употреблялся *тобут* — деревянный ящик с ручками на коротких ножках. Нередко и его тоже оставляли на кладбище, но чаще тобут находился в общественном

⁴⁴ «Держать такое одеяло там, где постоянно бывают люди, нельзя. Держат его в чулане. Все боятся этого одеяла» (Ханки).

⁴⁵ Авеста, Вендидад, VII, 14—15.

⁴⁶ Там же, VI, 49—51; К. А. Иностранцев. О древнеиранских погребальных обычаях и постройках, стр. 102.

пользовании и хранился в мечети. Что касается носилок-лестницы, то существуют местные отличия в том, как именно их помещают около могилы: так, в северных районах Хорезма (а также на всех туркменских кладбищах) носилки оставляют стоямя врытыми в могильный холм; на юге, в связи с иным способом захоронения, носилки обычно кладут около могилы. Стоит ли говорить, что носилки, так же как и юзка, были строго табуированы для использования в любых иных целях.

Очень сложен по своему происхождению обычай, согласно которому часть личного имущества умершего — одежда, обувь, головной убор, постель, посуда, которой он пользовался, — изымалась из семейного пользования и передавалась безвозмездно другим лицам — в одних случаях профессиональным омывальщикам мертвых, в других родственникам или соседям, производившим омовение по назначению кенгаша — совета стариков, предшествовавшего похоронам. О том, что наличие или отсутствие профессиональных омывальщиков зависит от этнической принадлежности населения, мы скажем ниже. Сейчас же нас интересует вопрос — каковы истоки обычая изымать имущество умершего. Решить его не просто. Видимо, здесь имела место контаминация различных явлений, положившая начало этому обычаю. Вполне естественно напрашивается мысль о каких-то отдаленных связях с первобытным обычаем истребления имущества умершего, который как результат проявления аффекта, эмоций С. А. Токарев считает источником явления погребальных даров и жертв⁴⁷. Однако надежнее, нам кажется, обратиться к широко распространенному обычаю снабжать умершего (позднее его душу, дух) всем необходимым, когда в зависимости от ритуала погребения личное имущество умершего либо помещалось в погребальную камеру, либо сжигалось вместе с ним на костре.

Изъятие имущества, передача его другим лицам, таким образом, завершает процесс развития обычая, который доступнее всего может быть прослежен у народов Средней Азии с устойчивым в прошлом ритуалом трупоположения. Обычай класть в могилу вместе с умершим пищу и инвентарь, детально прослеженный археологами у древних племен, проживавших на территории Казах-

⁴⁷ С. А. Токарев. Указ. соч., стр. 174—177.

стана, бытовал здесь очень долго. Даже у казахов исследователи наблюдали его пережитки. Вероятно, лишь усиление мусульманских влияний обуславливало его отмирание, но и при этих условиях обычай не исчез совсем; произошла любопытная его трансформация: сопровождающий умершего инвентарь стали изображать на могильных оградах, на надгробных стелах. Сами же вещи согласно мусульманскому обычаю передавались тем, кто обслуживал погребальный ритуал, готовил тело умершего к захоронению.

Гораздо труднее представить себе, как шел процесс развития интересующего нас обычая при иных ритуалах погребения, например при оссуарном ритуале. Можно лишь предполагать, что закон сакрального осквернения всего соприкасавшегося с мертвым в пору господства зороастризма заставлял либо уничтожать личные вещи умершего, либо передавать их «служителям мертвых».

Картину различного рода оградительных и профилактических мер, призванных нейтрализовать оскверняющие свойства трупа, в хорезмском ритуале дополняют многие, казалось бы, мелкие и часто ускользающие от внимания исследователя явления. Так, существовали рекомендации, как следует поступать с пищевыми продуктами, имеющимися в доме, где умер человек. Уже в ожидании момента смерти все подобные продукты чем-либо закрывали, равно как и посуду, так как по объяснению информаторов «от умершего может исходить что-либо нечистое» (Куния-Ургенч). В том случае, когда продукты находились непосредственно в комнате, где умирал человек, — они считались *макрух* (макрух)⁴⁸ и были негодны для употребления (Ханки, Хива).

Близки к этим представлениям различной степени запреты разжигать огонь и готовить пищу в доме умершего. Однако здесь имеются существенные локальные варианты, видимо зависящие от этнической специфики населения. Так, в окрестностях Гурлена, среди северохорезмских узбеков запретов готовить пищу в доме умершего не существовало, за исключением лишь самой комнаты, где лежал умерший. В г. Бируни ни варить пищу, ни есть ее нельзя было до выноса покойного из дома. В некоторых кишлаках в окрестностях Хивы в течение трех дней после

⁴⁸ *Макрух* по шариату действие предосудительное.

похорон в доме умершего мясо можно было лишь варить, но отнюдь не жарить на огне. Строгие были правила в бывшей столице Хорезма — Куня-Ургенче, где по старинным правилам, позднее нарушенным, ни зажигать огонь, ни готовить пищу в доме умершего долгое время было нельзя. В Ханки нами записано предание, что в старину «до 7 дней в доме умершего пищу не варили, приносили ее из других домов. Даже в доме близких родных умершего зажигать огонь было нельзя для приготовления пищи».

Считалось, что сакральная нечистота трупа может распространяться и на тех, кто производит процедуру омовения. По старым правилам профессиональный омывальщик должен был заранее заготовить сшитые из бязи *халта* — небольшие мешочки для рук, своего рода перчатки, в которых он работал. Позднее *халта* вместе с юз-ка выбрасывались на кладбище. В этой связи любопытна одна деталь зороастрийского погребального ритуала парсов. В статье, посвященной этому ритуалу средневековых парсов, К. А. Иностранцев приводит изображение погребального шествия — перенесения умершего на дахму⁴⁹. Специальные служители этого ритуала — *насасалары*, одетые в белые одежды, изображены на миниатюре с перчатками дастана на руках. И в этом вопросе не исключено влияние старой зороастрийской традиции на хорезмский и среднеазиатский в целом ритуал, тем более, что как мы увидим ниже, профессиональные омывальщики трупов являются прямыми наследниками зороастрийских «служителей мертвых». Как пишет К. А. Иностранцев, лицо умершего парса при перенесении тела на дахму покрывалось куском материи. В хорезмском погребальном ритуале аналогичное же требование имеет совершенно четкое объяснение. Скрывать лицо умершего под материей даже от близких людей принято, во-первых, потому, что в противном случае «окружающим может быть причинен вред» (Ханки). Во-вторых, это являлось частью общих мер предосторожности — «чтобы солнечный свет ни в коем случае не упал на труп» («қуёш тушмасин»). В этом прослеживается боязнь осквернения небесных

светил⁵⁰, проявлявшаяся в Хорезме в целом ряде запретов — работать при восходе и заходе солнца, совершать панихиду, когда солнце стоит прямо над головой, в предписании ориентировать отхожие места так, чтобы солнечный свет внутрь их не проникал. Возможно, и обычай тщательно заворачивать тело умершего при перенесении его на кладбище в особое одеяло относится к этой же категории явлений. В силу двойственности отношения к солнцу, огню и другим природным явлениям то же небесное светило выступает и как очищающее средство. Так, *джиноза* (панихида) должна производиться на таком месте, которое постоянно освещено солнцем, однако не потому, что присутствие солнечного света необходимо в этот момент, а вследствие того, что солнце потом выжжет, очистит то место, где находился оскверняющий землю труп умершего. О том, что последний согласно распространенным поверьям оскверняет землю, имеется много доказательств. Нам еще предстоит в будущем говорить о нейтрализующем в этом отношении свойстве речного песка. В связи с этим интересно, что место, где во время *джиноза* стоят носилки с трупом, должно быть обязательно покрыто слоем песка, причем это делают обычно не заранее, а непосредственно перед тем, как носилки ставят на землю и начинают панихиду. О подобной же вере в осквернение земли свидетельствует то, что часто *джиноза* совершают на *ерунджа* (посеве люцерны) потому, что «там обычно никто не сидит» (Ханки).

Чтобы покончить с первым этапом погребального ритуала в связи с прослеживаемыми представлениями о сакральной нечистоте трупа, обратим внимание еще на некоторые моменты. Следя за информацией профессиональных омывальщиков мертвых, нельзя не заметить, что при процедуре омовения утилитарное ее значение отступает на задний план. Это ритуальное действие носит скорее символический характер; омывальщик все внимание обращает на то, чтобы вода согласно традиции «девять раз стекала с тела». Оскверняющее свойство мертвого тела особенно отчетливо видно в одной информации профессионала (в данном случае женщины), записанной

⁴⁹ О солярном культе в древнем Хорезме см.: Ю. А. Рапопорт. Некоторые вопросы сложения зороастрийской погребальной обрядности. «Доклады делегации СССР на XXV Международном конгрессе востоковедов». М., 1960, стр. 5.

⁴⁹ К. А. Иностранцев. Парсийский погребальный обряд в иллюстрациях гузератских версий книги об Арта-Вирафе. «Изв. Академии наук», 1911, т. VI, серия № 7, стр. 557—560.

нами в Ханки: «Вернувшись домой (после работы.— Г. С.), я трижды делаю себе полное омовение. В течение семи дней я не касаюсь приготовления пищи. Так учила меня поступать та старуха, которая готовила меня к этой профессии». И, наконец, еще одна небольшая, но любопытная деталь. Те же ханкинские омывальщики мертвых обратили наше внимание на строгое правило оберегать тело умершего от мух, что иногда выполняет специально для этого назначенное лицо. «Все время, пока происходит омовение, мы тщательно следим, чтобы на тело не села муха». Невольно в этой связи вспоминается Авеста, Вендидад, в котором в ряде мест упоминается трупный демон Насу, в образе мухи вселяющийся в умирающего и способный внедриться в организм окружающих, имевших соприкосновение с трупом (см. стр. 68). Вполне вероятно, что уже в глубокой древности имели место смутные представления о насекомых как переносчиках инфекции, но на том уровне знаний они неизбежно облекались в анимистическую форму.

Прямую преемственность зороастрийской традиции мы находим в широко распространенном обычае окуривать помещение, в котором находился умерший, травой испанд (см. стр. 39): «После выноса покойника надо закрыть все двери и окна, все отверстия и тщательно окурить комнату испандом; держать комнату закрытой надо не менее двух часов» (Куня-Ургенч). Окуривание как средство очищения хорошо известно в зороастрийской ритуальной практике.

Прежде чем перейти к хорезмским способам захоронения, остановимся на некоторых обрядах, происходящих вне рамок погребального культа, но в которых представление о сакральной нечистоте мертвого проявляется особенно наглядно и не менее очевидна генетическая связь этих ритуальных действий с зороастризмом.

В Хорезме реликты культа воды всегда занимали центральное место в верованиях, о чем мы будем говорить специально, хотя нельзя сказать, что в бытовой практике каналы и водоемы в санитарном отношении были ранее в идеальном порядке. Но были моменты, когда требовался целый ритуал очищения воды колодезной, проточной либо стоячей в водоемах. Это происходило, когда в воде по той или иной причине оказывалось мертвое тело человека или падала. Если такого рода осквернение происхо-

дило с водой колодца, то соблюдалась довольно сложная процедура, по существу подлинный ритуал: сначала из колодца вычерпывалось двадцать ведер воды, на шесте делалась особая отметка, которой руководствовались в дальнейшем; так повторялось три раза, причем расстояние между отметками должно было равняться толщине четырех сложенных вместе пальцев руки. Практически, несмотря на соблюдение деталей процедуры, из колодца удаляли почти всю имевшуюся в нем воду.

В тех случаях, когда в колодец попадала собака, вызывали двух человек — свидетелей, просили определить на глаз, сколько ведер воды находится в колодце, и названное количество (200, 300 и др.) из него вычерпывали.

Только после выполнения этих мер колодец вновь считался *халал* (халол), т. е. ритуально чистым.

Ритуальные рекомендации в тех случаях, когда мертвое тело обнаруживалось в хаузе (бассейне), имели некоторые локальные отличия. На правом берегу Аму-Дарьи (окрестности г. Бируни) давалось объяснение, что вода в хаузе проточная и потому не может быть подвергнута осквернению. В большинстве других мест всю воду из хауза спускали, заполняя его вновь. Более решительно в старину поступали в окрестностях Ханки. Здесь, по категорическим утверждениям стариков, хауз и даже колодец, оскверненные мертвым телом, в прошлом полностью табуировали, так как ничто не могло восстановить их былую чистоту.

Когда мертвое тело находили в канале, то никаких особых мер, кроме его удаления, не предпринимали: проточная вода не считалась подверженной осквернению. Несколько особняком стоит свидетельство старого мирба из Хазараспа, по словам которого в прошлом канал салма⁵¹, оскверненный мертвым, открывали на сутки, спускали его воду в озеро, и только после этого можно было вновь пользоваться водой.

Конечно, аналогичные правила можно обнаружить в шариате, однако весьма сомнительно, чтобы в нем они появились не под влиянием иранской традиции. Достаточно обратиться к Авесте, в которой вопрос о сакральном

⁵¹ *Мираб* — распределитель воды. *Салма* — род канала.

осквернении воды разработан довольно подробно. В шестом фаргарде Вендидада говорится, что если труп обнаружен в стоячей воде, необходимо вычерпать половину, третью, четвертую или пятую часть его («смотря по тому, возможно это или невозможно»), и лишь после этого вода становится годной для употребления⁵². Особо выделен вопрос о проточной воде. В этом случае считалось, что мертвое тело оскверняет воду на расстоянии трех шагов вниз по течению, девяти шагов вверх по течению и шести шагов поперек него и что лишь после того, как труп изъят, а «волны трижды пройдут через это место» — канал очищается⁵³.

Не менее показательно все то, что мы находим в хорезмских верованиях в связи с обнаружением мертвого тела на поседе или на участке земли, готовящемся к обработке. В Куня-Ургенче и его окрестностях в подобном случае полагалось выделять часть зерна в пользу бедных, причем соблюдалась градация в зависимости от того, орошаемая была земля или нет. Влияние ислама в этом случае очевидно. В районе г. Бируни участок посевной площади, на котором было найдено мертвое тело, считался оскверненным — *харам* (харом — запретным); для очищения требовалось пять раз залить его водой и лишь после этого засеять его зерном или овощами. По другим информациям, подобный участок земли, наоборот, надо было окружить невысоким валом, чтобы вода туда не проникала, и на таком участке уже долгое время ничего не сеяли; проходило 2—3 года, и если за этот период времени никому не был нанесен вред джинами, на этой земле снова можно было сеять. В Гурлене и его окрестностях при таких же обстоятельствах с участка, где лежал труп, снимали тонкий слой земли, уносили ее куда-либо подальше в сторону. Все это на первый взгляд противоречит свидетельству, записанное нами в Шавате: никаких мер при обнаружении на посевной земле трупа предпринимать не надо. Однако мотивы этого утверждения сами по себе примечательны: солнце освещает этот участок и очищает его от всякой скверны.

О ритуальном очищении земли после соприкосновения с мертвым телом мы опять же находим предписания в

⁵² Авеста, Вендидад, VI, 32.

⁵³ Там же, VI, 39—41.

Авесте. Участок земли, на котором умер человек или собака, в течение одного года находился под запретом: на нем в течение этого срока нельзя было сеять, нельзя через него проводить воду. Тот, кто нарушал это предписание, считался согрешившим «перед водой, перед землей, перед растениями» и должен был подвергнуться наказанию (200 ударов нагайки)⁵⁴. Все, что мертво, — оскверняет землю. Недаром первое, что должен был совершить поклонник Мазды, намеревающийся вспахать, обводнить и засеять участок земли, — это удалить с его поверхности кости, волосы, кровь, испражнения и пр.⁵⁵

Факты все более и более убеждают, что в хорезмской погребальной обрядности жили элементы старой зороастрийской религии. Не все эти явления можно целиком и с достаточной достоверностью связать именно с зороастрийской традицией; некоторые из них, как явления стадиальные, имеют более широкий круг распространения в своей генетической основе. Однако в хорезмской погребальной обрядности есть ритуал, преемственность которого от зороастризма трудно оспаривать. Это ритуал самого захоронения умершего.

Известно, что во всем мусульманском мире господствующим в соответствии с догмами ислама является ритуал захоронения в земле, хотя в деталях мы у разных народов находим определенные различия. В Хорезме весьма значительная территория оазиса дает резкое отклонение от этого правила: каноничным с точки зрения обычая здесь считается захоронение умерших на поверхности земли в разного вида погребальных сооружениях типа склепов, местами с применением приемов, явно направленных на изоляцию могильной камеры и трупа от земли.

Археология Хорезма и Приаралья в целом свидетельствует о большом разнообразии погребального ритуала в прошлом — здесь в разные периоды имели место и трупосожжение, и трупоположение, и выставление умерших на съедение животным и птицам с последующим хранением костей в оссуариях⁵⁶.

⁵⁴ Там же, VI, 1—5.

⁵⁵ Там же, VI, 6—9.

⁵⁶ С. П. Толстов. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962, стр. 133, 166, 179, 181, 182; Ю. А. Рапопорт. Хорезмские астаны (К истории религии Хорезма). СЭ, 1962, № 4, стр. 67—83.

В этнографическом материале никаких следов трупосожжения не обнаруживается, быть может, за исключением отрывочного упоминания в одной из куня-ургенчских информаций о том, что «огнепоклонники мертвого бросали в огонь (оташпарастлар ўликни ўтга ташлайди)»⁵⁷.

В ряде мест Хорезма бытует термин «дакма» (искаженное дахма); установлено, что авестийский термин «дахма» первоначально обозначал «место сожжения», «погребальный огонь»⁵⁸. Сейчас под термином «дакма» в Хорезме понимается обычно «заколдованное» место. В Хиве это понятие оказалось более конкретным. В легенде о происхождении священного озера Гоуик, расположенного в непосредственной близости от города, говорится, что некогда на месте озера «находилась дакма, где хранился прах многих пайхамбаров» (т. е. пророков. — Г. С.). В Куня-Ургенче термин «дакма» применяется по отношению к некоторым запретным и труднодоступным местам оазиса, табуированным в результате применения *дуо* (заклинания). Интересно, что среди подобных дакма называют возвышенность Куба-тау (в окрестностях Мангита), где археологами был обнаружен богатый находками оссуарный могильник.

Возможно какое-то переосмысление обряда трупосожжения имеется в некоторых других хорезмских легендах. Например, в окрестностях Шавата с развалинами одной из древних крепостей связана поэтическая легенда о любви мусульманского царевича и дочери местного правителя — огнепоклонника, которые были сожжены матерью девушки; души их вылетели из пепла в образе двух голубей.

Имевший распространение в Средней Азии в древности обычай выставления трупов на съедение животным и птицам и хорошо известный по свидетельству античных авторов⁵⁹ также почти не оставил никаких следов в этногра-

фии Хорезма⁶⁰. Быть может, единственным напоминанием о нем является записанное автором в 1940 г. любопытное свидетельство очевидца, наблюдавшего в окрестностях Хивы в 1924 г. весьма оригинальный ритуал, сопровождавший погребальный обряд. Рассказав о широко распространенном в Хорезме способе захоронения умерших в сооружении типа склепа — сагона, информатор сообщил о весьма примечательном продолжении погребального обряда. Вечером в день похорон родные умершего приносили на кладбище и ставили в могильную камеру чашку с *шурва* (супом); утром они приходили вновь и проверяли, съедена ли принесенная накануне пища шакалами или собаками; если пища исчезала — это считалось хорошим признаком. Так повторялось до тех пор, пока животные не обгладывали тело умершего; тогда последний считался «угодным богу».

Известны аналогии этому обычаю, правда, уже не в Хорезме. Так, Н. Ф. Катанов сообщает о населении Тарбагатай: «покойников обливают конопляным маслом, чтобы собаки съели его скорее обыкновенного. Чем скорее собаки съедят покойника, тем более радуется родня»⁶¹.

Вполне возможно, что генетические корни зафиксированного в Хиве обычая надо искать в древнейших пластах верований народов Средней Азии. Хорошо известно, что в Бактрии для поедания умерших специально разводили собак; и здесь также быстрое уничтожение животными

Ю. А. Рапопорт. Некоторые вопросы сложения зороастрийской погребальной обрядности, стр. 9.

⁶⁰ Если древний обычай выставления трупов на съедение животным и птицам почти не сохранился среди этнографических реликтов, то генетически связанный с погребальным ритуалом древних (в том числе и с пресловутым массагетским каннибализмом, объектом которого являлись старики) обычай бросать стариков в степи или горах повсеместно в Хорезме представлен сюжетом известной в Средней Азии легенды о сыне и его отце, которого первый нес умирать в горы. В нарушение закона отец был спрятан сыном и позднее оказал своему племени немалые услуги. По словам куня-ургенчского информатора, «стариков уводили в степь, чтобы они умирали там, а не на глазах у народа. В степи набиралось очень много костей, и падишах издал указ, чтобы во всех случаях, когда стариков уводили в степь, родные умерших собирали кости и хоронили их». Сообщив все об этом обычае, информатор сослался на рассказы стариков, слышанные им еще в своей юности (информатору около 60 лет).

⁶¹ Н. Ф. Катанов. О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии. Казань, 1894, стр. 22.

⁵⁷ Об этом скупом свидетельстве, пожалуй, можно было не упоминать, если бы оно не исходило от лица, давшего совершенно уникальный по ценности материал хорезмских легенд.

⁵⁸ W. Geiger. *Ostiranische Kultur im Altertum* Erlangen, 1882, стр. 268; Chr. Bartholomae. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904, 675—6; H. Nyberg. *Die Religionen des Alten Iran*. Leipzig, 1938, S. 322.

⁵⁹ См. литературу по данному вопросу в примечании к работе:

покойника считалось счастливым предзнаменованием⁶². Этот же момент подчеркивает К. А. Иностранцев, ссылаясь на Агафия: «...класть тело в могилу или в гроб или же зарывать в землю было воспрещено; считалось хорошим знаком быстрое поедание тела (собаками, птицами.— Г. С.), тогда как медленное поедание считалось дурным признаком»⁶³.

В целом склепный способ захоронения, наблюдаемый так четко в Хорезме, больше всего оснований связывать с древним оссуарным обрядом, который, как это было установлено археологами на основании раскопок, производимых в Хорезме, соответствовал каноническому зороастризму первой половины I тысячелетия н. э., причем Хорезм, по их мнению, был одним из центров сложения этого ритуала⁶⁴.

Согласно учению ортодоксального зороастризма, все, что мертво, и в первую очередь труп умершего, является источником осквернения окружающего. Такому осквернению (как мы уже проследили это на этнографических реликтах) может подвергнуться земля. Вендидад обращает на это особое внимание, расценивая одним из самых тяжких преступлений зарывание в землю мертвых тел.

Мусульманский ритуал, характеризующийся трупоположением в земле, хотя и укоренился в последние столетия I тысячелетия н. э., однако не мог, как это происходило и со всем комплексом обрядов, не сохранить наиболее характерные черты предшествовавшего ему погребального ритуала.

Представление о сакральной нечистоте мертвого и вытекающая из этого боязнь осквернить землю продолжали долго жить в мусульманской Средней Азии, особенно четко в Хорезме, проявившись в том своеобразном ритуале захоронения, при котором склепный способ трупоположения с мерами изоляции от земли местами даже являлся господствующим. Оговоримся, что речь пойдет не об эпизодических явлениях, когда в склепах нередко хоронили выдающихся лиц — ханов, эмиров, полководцев, суфиев,

⁶² Страбон, XI, 8, 3.

⁶³ К. А. Иностранцев. О древнеиранских погребальных обычаях и постройках, стр. 97.

⁶⁴ Ю. А. Рапопорт. Некоторые вопросы сложения зороастрийской погребальной обрядности, стр. 1, 9.

а о рядовых захоронениях, при которых целые кладбища слагались из отдельных наземных захоронений.

Хорезмские кладбища поражают своеобразием своих погребальных сооружений. На это обратил внимание еще А. Хорошхин, описывая свой путь по Хорезмскому оазису, где «поля, сады и чрезвычайно оригинальные кладбища, мелькая среди зелени своими высокими памятниками, приятно разнообразили путь»⁶⁵. Это относится главным образом к кладбищам левобережья Южного Хорезма (Хазарасп, Ханки, Ургенч, Хива, Янги-Арык, Шават и их окрестности). Близки к ним по общему облику кладбища правобережья Аму-Дарьи в окрестностях Турткуля и Бируни. В Южном Хорезме господствует наземный способ захоронения в склепах, и различные по величине, конструкции, планировке, материалу, форме перекрытия могильные сооружения — склепы — могут быть сведены к четырем основным типам. Склеп рассчитан либо на одиночное, либо на коллективное захоронение; в последнем случае размеры его соответственно увеличиваются.

Наиболее распространены в Южном Хорезме сагона — разной величины саркофаги из пахсы, кесяка, кирпича (сырцового или жженого) с ложносводчатым (реже плоским) перекрытием. Коллективные большесемейные помещения для умерших, достигающие иногда очень больших размеров и представляющие отличительную особенность южнохорезмских кладбищ, с полным правом можно назвать «домами для мертвых»⁶⁶. Некоторые из таких коллективных склепов, возведенные с применением техники сооружения пахсового жилого дома, имеют мощные стены, достигающие высоты 2,5—3 м, обычно разделены на отсеки (иногда с внутренними проходами). Часто тела помещают на нарах, иногда расположенных в 2—3 этажа.

Характерно, что и в этих громадных сооружениях сохраняется ложносводчатый тип перекрытия. Реже встречаются погребальные сооружения для наземных захоронений, именуемые *нигрик* или *чубкори*. Основу их составляет деревянный каркас; промежутки между стояками

⁶⁵ А. Хорошхин. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876, стр. 476.

⁶⁶ Подробнее см. нашу работу: «Большесемейные захоронения у оседлого населения левобережного Хорезма». КСИЭ, 1960, вып. XXXIII, стр. 60—71.

закладывают кесяком, иногда кирпичом или его обломками; перекрытие, как правило, плоское. В плане живучести анимистических пережитков интересно отметить, что конструкция и данного типа склепа восходит к жилому дому, но на этот раз каркасному. Он, видимо, более позднего происхождения. На самом юге оазиса (Хазарасп и его окрестности, менее в других районах) распространен третий тип склепа, именуемый *гумбаз* (купол) в соответствии с купольным его перекрытием. Построенный из жженого, реже сырцового кирпича, часто с ложным порталом, такой склеп очень напоминает мазар (мавзоль святого), но в миниатюре, так как высота всего сооружения обычно не превышает 2—3 м. Обычно гумбазы двоянные; это склепы с двумя куполами, т. е. состоящие из двух помещений (для мужчин и женщин), и с одним ложным порталом или без него; такие двоянные гумбазы называются *кош-гумбаз* (қўш-гумбаз). Информаторы говорили, что гумбазы и кош-гумбазы строили обычно люди состоятельные.

Особый интерес прежде всего в аспекте этногенеза народов Средней Азии представляет еще один тип наземного склепа — *сандык* (сандик — сундук, ящик). Это саркофаг, целиком сбитый из брусьев и досок. Почти всегда они сооружаются для одиночных захоронений. Среди этих саркофагов есть два подтипа. Первый — это довольно высокие и широкие деревянные ящики; после установки на них наносится глиняная обмазка. Второй — низкие, узкие и длинные ящики, в полном смысле слова гробы. Первый подтип встречается на больших кладбищах вперемешку с другими типами склепов; по словам информаторов, сандыки делают для умерших молодых или особо уважаемых людей. Второй подтип — деревянные узкие гробы — встречается на очень старых кладбищах в районе Хивы, Ургенча, Ханки. Часто наслоения около таких гробов столь значительны, что некоторые экземпляры с трудом прослеживаются на поверхности земли; они производят странное впечатление своей необычайно малой шириной, заставляющей предполагать, что труп мог в них помещаться только будучи положен на бок.

Видимо, длинные узкие ящики-гробы — более древняя форма саркофага этого типа; широкие и высокие сандыки могли развиваться из нее под влиянием сагона и нигриков.

Для обоих подтипов саркофагов-ящиков характерно, что обычай категорически запрещал применение гвоздей: отдельные части ящиков соединялись при помощи пазов и деревянных клиньев. В качестве материала использовалось в старину тутовое дерево, игравшее, как мы видели, особую роль в ритуальной практике.

В целом наземный способ захоронения с применением разного рода склепов и ящиков является характерной чертой южнохорезмского погребального ритуала. Правда, наземные захоронения в сагона в прошлом имели место в разных местах Средней Азии. Однако — и это следует особенно отметить — такой способ захоронения был распространен лишь там, где этногенез населения имел наиболее глубокие корни в среде древних жителей среднеазиатских оазисов (Бухара, Самарканд, Шахрисязо и др.). Сама сагона как вид надмогильного сооружения территориально чрезвычайно распространена, однако в массе своей это уже не склеп, а лишь *белги* (знак, метка), надгробие в полном смысле этого слова, сочетавшееся с захоронением тела в земляном шурфе, т. е. здесь налицо уже более поздняя стадия в развитии данного ритуала.

Сплошное обследование кладбищ, проведенное автором на территории Хорезмского оазиса, дополненное подробными показаниями информаторов, наглядно иллюстрирует тесную связь способов захоронения с этногенезом населения оазиса.

Четко выявилась на территории оазиса зона наземных захоронений, охватывающая районы Хазараспа, Ханки, Багата, Ургенча, Хивы, Янги-Арыка, Шавата и совпадающая с расселением узбеков, не знавших в прошлом родоплеменных делений, которых исследователи Хорезма на основании целого комплекса культурных факторов считают наиболее вероятными потомками древнего оседлого населения Хорезма. Вряд ли можно считать случайным, что именно среди этого населения чаще всего можно встретить даже как самоназвание термин «сарт», в истории Хорезма всегда применявшийся в отношении более ранних этнографических групп, а в области верований, обрядов, легенд — особенную насыщенность элементами древней зороастрийской традиции.

Многие столетия господства ислама стерли четкие представления о зависимости наземного способа захоронений от зороастрийской концепции нечистоты мертвого.

Сейчас этот способ захоронения объясняют стандартно: наличием влаги, грунтовых вод, которое якобы породило захоронение в склепах. Однако сплошное обследование показало полную несостоятельность подобных объяснений. Во многих местах, где уровень грунтовых вод отнюдь не высок (например, в Хиве), господствует наземный способ захоронения, а там, где грунтовые воды подступают к поверхности земли (например, Питняк, дельта Аму-Дарьи, заселенная северохорезмскими узбеками и каракалпаками) — захоронения в грунте⁶⁷. Далее, по границам массива наземных захоронений (т. е. в полосе соприкосновения зон северохорезмских и южнохорезмских групп узбекского населения) располагается полоса смешанных захоронений (Гурлен, юго-восточные окрестности Хазараспа и др.), где на кладбищах сочетаются наземные и грунтовые труположения.

Весьма показательны высказывания информаторов по этому поводу. В их объяснениях на первое место выдвигается *шафкат* (шафқат — сострадание, милосердие), т. е. уважение к памяти умершего. Так, в Шавате и его окрестностях все рассуждения о сырости почвы отступают на задний план: захоронения над поверхностью земли связывают только с уважением к умершему. В Бируни, бывшей столице домусульманского Хорезма, информаторы говорили: «Хоронят здесь не в земле, а над ее поверхностью; так делается из уважения к умершему; если кто-либо это нарушает — такого человека осуждают; это позор, хотя согласно исламу хоронить надо в земле». В Хазараспе 85-летний информатор говорил: «Согласно религии тело надо зарывать в землю. Но если не сделаешь по обычаю, не построишь *гарвич* (так здесь иногда именуют сагона. — Г. С.) своему отцу, то люди будут тебя осуж-

⁶⁷ По существу само объяснение наземных способов захоронения влажностью почвы наводит на мысль о боязни соприкосновения воды с сакрально нечистым трупом. Вряд ли случайно в этой связи строжайшее правило, запрещающее проводить через кладбища каналы. В окрестностях Хивы нами было записано старинное предписание, согласно которому сделать это можно лишь по прошествии 40 лет после того, как последний покойник на кладбище был захоронен. Нельзя не вспомнить Вендидад, который предписывает в течение года держать под запретом для воды участок земли, где лежало мертвое тело (VI, 1—5), а на вопрос — через какой срок труп, зарытый в землю, будет сакрально безвредным, Вендидад называет промежуток в 50 лет (VII, 47—48).

дать». Таких рассуждений записано много, но за пределами зоны наземных захоронений — они исчезают.

Для этой же зоны было замечено еще одно обстоятельство: если здесь хоронили зарывая в землю, то умерший обязательно оказывался *бегона*, т. е. чужак, пришелец, не имеющий здесь родственных связей.

Любопытно отражение традиции наземных захоронений в легендах. Родо-племенные в прошлом узбеки (например, Куня-Ургенча) связывают этот способ захоронения с именем нечестивого царя Шаддада, тело которого земля якобы не принимала, выбрасывая его на поверхность⁶⁸.

В одной из легенд, записанной в Хазараспе, происхождение наземных захоронений связывается с иранской традицией. В ней говорится о том, что некогда Хорезм вел войну с Ираном, во время которой был убит один иранский военачальник; тело его искали по всему Хорезму, но так и не нашли. Иранский царь приказал, чтобы с этих пор мертвых не зарывали в землю, а хоронили их в сагона над землей.

Древняя зороастрийская традиция, проявляющаяся в наземном способе захоронения, имеет еще одно доказательство своей живучести. Это разного вида способы изоляции мертвого тела от земли. Нигде в Средней Азии мы не найдем таких явных изоляционных приемов, как в Хорезме. Многие погребальные сооружения здесь поражают своим необычным видом. Сагона той или иной формы т. е. саркофаг с телом умершего, бывает буквально вознесен над землей мощным изолирующим фундаментом, состоящим из бревен, поверх которых обязательно клали камыш; бревна иногда очень большого диаметра; слой же камыша, наоборот, иногда столь тонок, что возникает мысль о его неконструктивном, чисто символическом значении⁶⁹.

Шейхи мазара Шох-и-Мардон (около Хивы) расска-

⁶⁸ В этой связи интересны поверия таджиков Куляба о том, что «земля не хочет принимать в себя тело умершего, поэтому она со всех сторон сжимает положенного в нее покойника», а иногда «выбрасывает наружу нечестивого покойника» (М. Р. Рахимов. Обычай и обряды, связанные со смертью..., стр. 124).

⁶⁹ Изоляция склепа, саркофага от земли заставляет вспомнить способы такой же изоляции зороастрийских дахм парсов, у которых «соприкосновение... с землей избегается символически тем, что четы-

зали, что в старину на *саз* — фундамент, подножие сагона, обязательно клали материю. В качестве изолятора служил, несомненно, и песок. Добавим, что в зоне наземных захоронений Хорезма сухой речной песок обязательно рассыпали тонким слоем в сагона, в сандыке перед тем, как положить в них тело умершего (Ханки, Дургадык, Хива). В этой связи следует вспомнить Вендидад, согласно которому зола, навоз, размельченный кирпич или камень, сухая земляная порода (возможно, песок) должны составлять подстилающий слой при вынужденном оставлении трупа в особом помещении дома до его похорон⁷⁰.

Если исходные моменты наземного принципа захоронений в целом у нас не вызывают сомнений, то решить вопрос о происхождении отдельных типов хорезмских погребальных сооружений — склепов и саркофагов — задача сложная и вряд ли пока выполнимая. Ответ может быть найден лишь при достаточном накоплении археологического материала, особенно для того периода истории Хорезма, когда с появлением здесь ислама происходила смена погребального ритуала. Пока же можно высказать лишь некоторые предположения.

Такие типы погребальных строений, как сагона и гумбаз (равно как и кош-гумбаз), могли развиваться из зороастрийских наусов — хранилищ костных остатков⁷¹. Во всяком случае универсальный для всей Средней Азии тип погребального сооружения — сагона — весьма напоминает в уменьшенных размерах наусы пенджикентского некрополя. Возможно, уменьшение размеров обусловливалось новым ритуалом — труположением в сочетании с происходившим процессом перехода от коллективных, фамильных погребальных сооружений к одиночным. Однако, как это наблюдалось в Хорезме, долго жили и «дома мертвых», склепы для членов больших патриархальных семей.

Для выяснения особенностей перехода одних форм погребальных сооружений к другим в связи со сменой ритуала следует обратиться к тому, что уже известно

ре деревянных столба, служащих основанием дахмы, обвязываются шнуром из золота или шерсти, что должно означать, что все здание в сущности парит в воздухе» (Э. Леманн. Указ., соч., стр. 163).

⁷⁰ Авеста, Вендидад, VIII, 5—7.

⁷¹ Г. П. Снесарев. Большие семейные захоронения..., стр. 68, 69

археологам. Для этого выйдем за пределы Хорезма. В древнем Таразе, например, в одном слое с астадонами и хумами — костехранилищами — были найдены небольшие склепки и камеры из сырцового кирпича, также служившие костехранилищами. Некоторые камеры перекрыты сводиками. Обнаружена была и камера больших размеров (внутри 68×38 см) из жженого кирпича, перекрытая плитой⁷². Не исключено, что и подобные миниатюрные склепы — костехранилища, увеличиваясь в размерах в связи с переходом к труположению, дали начало различным формам сагона.

Другой тип хорезмского склепа — гумбаз с купольным перекрытием, — по-видимому, тоже имеет прототипы и уже на территории самого Хорезма. Мы имеем в виду купольное сооружение VIII в. н. э. в Беркуткалинском оазисе (правобережье Аму-Дарьи), так называемый замок № 50, раскопанный и опубликованный Е. Е. Неразик⁷³, в котором были обнаружены костяки; интересно, что здесь же при раскопках был найден фрагмент оссуария.

Трудно пока сказать что-либо определенное о захоронениях в деревянных саркофагах. Археологам, правда, и подобный материал знаком. При раскопках Хорезмской археолого-этнографической экспедицией комплекса апасиакского поселения Бабиш-мулла (на Жаны-Дарье) в погребальном здании Бабиш-мулла 2 (IV—II вв. до н. э.) в завале были найдены фрагменты деревянных конструкций, которые С. П. Толстов считает остатками погребальных носилок или деревянных нар, где лежали покойники⁷⁴. Археологический материал Бабиш-мулла свидетельствует о тесной связи с Хорезмом⁷⁵. На апасиакском же памятнике погребального назначения Баланды 2 (урочище Баланды, датировка та же), в некоторых помещениях этого мавзолея, судя по находкам, «на полу устанавливались сделанные из дощечек и брусьев гробы или носилки»⁷⁶. Деревянные детали погребальных носилок и

⁷² Л. И. Ремпель. Некрополь древнего Тараза. КСИИМК, 1957, № 69, стр. 102—110.

⁷³ Е. Е. Неразик. Сельские поселения афригидского Хорезма (по материалам Беркут-калинского оазиса). М., 1966, стр. 85—90.

⁷⁴ С. П. Толстов. По древним дельтам Окса и Яксарта, стр. 166.

⁷⁵ Там же, стр. 170.

⁷⁶ Там же, стр. 176.

гробов, в том числе резные ножки, были обнаружены также при раскопках погребального сооружения Асар (урочище Баланды) ⁷⁷.

К более позднему периоду истории Средней Азии и другому этническому пласту — эфталтам (IV—V вв. н. э.), государство которых, по мнению С. П. Толстова, сложилось на сако-массагетском субстрате ⁷⁸, относятся свидетельства о том, что эфталты хоронили покойников в деревянных гробах ⁷⁹.

Пока трудно уловить какую-то генетическую связь хорезмского ритуала захоронений в деревянных ящиках с приведенными археологическими и историческими фактами. Не находим мы соответствующих параллелей в этнографии других мест Средней Азии. Однако у южных соседей среднеазиатских народов подобный ритуал хорошо известен. Обратимся к тому народу, который, по предположению С. П. Толстова, представляет собой «живой осколок домусульманского Тохаристана, причудливым ходом истории доживший до наших дней» ⁸⁰ — к кафирам (нуристанцам) афганского Гиндукуша. Наземные захоронения в деревянных ящиках у кафиров — массовое явление. Дж. С. Робертсон так описывает «шени» — кафирский деревянный саркофаг: «Шени бывают всегда достаточно длинны, чтобы поместить в нем покойника, однако они не все одного размера. Некоторые очень велики; все они тяжелы. Обыкновенная величина их, вероятно, от шести до семи футов в длину, два фута шесть дюймов в ширину и три с половиной или четыре фута в высоту. Работают только топором и ножом. Бока, концы, крышка и дно пригнаны аккуратно, и пробуровленные стойки с одной доски проходят через отверстие другой доски и прикрепляются колышками; концы их служат ножками, так как нижняя доска прикрепляется к ним же дюймов на пять или шесть от их нижней оконечности; благодаря этому ящик приподнят над полом. Сам собой он так тяжел, что переносить его невозможно. Разнооб-

разные доски, из которых он состоит, приносятся отдельно и составляются в одно целое уже в доме» ⁸¹.

Кафирский способ захоронения в деревянных ящиках поразительно напоминает хорезмский. Хорезмские сандыки так же бывают разных размеров, как и шени кафиров; точно так же изготавливаются без применения гвоздей; существует правило, что сандыки делают в доме умершего, перевозят их на кладбище заранее. По словам Робертсона, шенитоны (кладбища кафиров) обычно расположены на возвышенных скалистых местах; традиция устраивать кладбища на холмах имеет место и в Хорезме; совершенно не случайно для этого в Хорезме используют старые крепости. Какая-то связь с зороастрийским обычаем использовать для погребения горы и скалы несомненна. Следует отметить, что как у хорезмских узбеков, у кафиров кладбища считаются нечистым, оскверняющим местом; кафирским жрецам находиться на шенитонах запрещалось.

Погребальные обряды кафиров интересны в разных аспектах. Их погребальные церемонии сопровождались сожжением соломенного чучела, олицетворяющего покойного. Не исключено, что этот обряд является реликтом существовавшего некогда у предков кафиров трупосожжения. Робертсон и другие авторы отмечают также у кафиров ритуальные погребальные танцы, в которых принимают участие и мужчины и женщины. В Средней Азии ислам давно уже регламентировал всю обрядовую сторону похорон. Однако нечто напоминающее обрядовые танцы в Средней Азии все же имело место. Это — женские коллективные церемонии при ежегодных траурных посещениях кладбищ и поминовениях умерших: собравшиеся на кладбище женщины образовывали *халка* (халка-круг), в центре которого находились опытные женщины, руководившие церемонией; все участницы под чтение молитв передвигались по кругу (как при радении или шаманском камлании), ударяя время от времени в ладоши. В Хорезме такие садры происходили почти исключительно в южной части оазиса.

Таким образом, не только в способе захоронения, но и в некоторых других элементах погребального культа

⁸¹ Дж. С. Робертсон. Кафиры Гиндукуша. Ташкент, 1906, стр. 180, 181. Обратим внимание на способ крепления деталей, аналогичный хорезмскому.

⁷⁷ С. П. Толстов. По древним дельтам Окса и Яксарта, стр. 179.

⁷⁸ Там же, стр. 244.

⁷⁹ К. А. Иностранцев. О древнеиранских погребальных обычаях и постройках, стр. 116.

⁸⁰ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 316.

мы находим сходство между народами Хорезма и Гиндукуша. Как мы увидим позднее, это сходство продолжается и в других областях верований и обрядов.

Пока рано делать какие-либо выводы о генезисе столь необычного ритуала, каким являются хорезмские захоронения в деревянных саркофагах. Видимо, для этого следует ждать новых археологических открытий.

В целом же хорезмские способы захоронения позволяют и в этой области погребального культа населения оазиса видеть явные влияния зороастрийской традиции.

К домусульманским пережиткам в области обычаев и обрядов, связанных со смертью и погребением, тесно примыкает один реликтовый институт, следы которого нами были открыты в Хорезме и на котором ввиду особого его интереса для этнографов и историков необходимо остановиться подробно.

Этот институт основывался не на одной лишь области представлений и обрядов, связанных со смертью и погребением, однако именно в ней наиболее четко прослеживаются те отправные моменты, которые позволят нам перейти к характеристике этого реликтового института.

Нам уже приходилось говорить об узаконенном мусульманством обряде омовения умерших. Трудно сказать, каковы исторические корни этого обряда, имеющегося у многих народов; можно лишь предполагать, что он восходит к каким-то очистительным церемониям, в которых проявляются сакральные свойства воды. Но сейчас нас будут занимать люди, которые выполняют эти обряды.

В Средней Азии у одних народов и этнографических групп омовение умерших производят родные или соседи, у других — и круг этих народов значительно уже — существуют профессиональные омывальщики мертвых. У узбеков и таджиков можно найти оба эти принципа, но здесь проявляется определенная закономерность: профессиональные омывальщики существуют у тех групп населения, этногенез которых более или менее явно восходит к древнейшему оседлому населению оазисов.

Это наглядно видно на примере Хорезма⁸². Здесь

⁸² Эту же закономерность можно проследить и в других местах Узбекистана: чем древнее местные элементы этногенеза той или иной этнической группы, тем чаще встречаем мы в ее среде профессиональных омывальщиков мертвых.

омывальщики мертвых как определенная сословная группа существовали в границах той зоны, население которой не знало родо-племенных делений, отличалось обилием зороастрийских пережитков и, в частности, как мы это только что разобрали, характеризовалось несвойственным мусульманству наземным способом захоронений. Это все тот же Южный Хорезм.

Среднеазиатские профессиональные омывальщики мертвых в прошлом представляли собой удивительный социальный рудимент, эскалол древнего мира, чуждый даже позднему мусульманскому средневековью. Он уцелел волей исторических судеб от тех времен, сведения о которых скупо донесли до нас древние и раннесредневековые источники. Эта сословная группа являлась прямым наследником тех «служителей мертвых», которых в зороастрийской Персии так характеризуют древние авторы: «Вне резиденции есть сословие людей, отдельно живущих. Они занимаются погребением умерших и считаются нечистыми. Если они идут на городской рынок, то дают о себе знать, потрясая бубенчиками»⁸³.

Хорезмские омывальщики мертвых, жившие обычно в городах, по средневековой восточной традиции были организованы, как и люди других профессий, в особую корпорацию, возглавляемую аксакалом. Они имели свой писанный устав — рисоля; было у них ученичество с особой обрядностью посвящения; сын или дочь проходили обучение у своих родителей или родственников. Профессия омывальщиков была наследственной.

Аксакал хивинских омывальщиков, посвятивший этой профессии 44 года своей жизни, сообщил нам весьма характерные подробности прошлого быта этой замкнутой некогда корпорации. Живя в столице Хивинского ханства в особом, весьма изолированном квартале, омывальщики мертвых, во всяком случае часть их, как и другие городские ремесленники, одновременно занимались земледелием на своих пригородных участках. Но хивинские жители ни фруктов, ни овощей у них не покупали; их приходилось отвозить на дальние базары, где профессию продавцов никто не знал; так же приходилось поступать

⁸³ Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II. М.—Л., 1950, стр. 262.

и с вещами, оставшимися от умерших, которые омывальщики получали за свою работу.

Налоги в ханскую казну с омывальщиков не взимали. Однако при ханском дворе имелся в свите один персонаж, который был тесно связан с корпорацией омывальщиков. Это ханский *карнайчи*, сигнальщик, игравший на карнае; он был своего рода шефом омывальщиков. В его пользу с последних шел своего рода налог в размере одной танги с каждых десяти, полученных омывальщиком за работу. Карнайчи постоянно находился в среде омывальщиков, где ему ежедневно готовили плов; на тоях у них он был почетным гостем.

У хивинских омывальщиков кроме содержания карнайчи была еще одна обязанность по отношению к хану. Когда (обычно по субботам) в Хиве происходила очередная казнь через повешение, омывальщики обязаны были в течение трех суток охранять труп на виселице и по прошествии этого срока хоронить его.

Казалось бы, перед нами традиционная для средневекового Востока профессиональная корпорация, наподобие ремесленных цехов. Однако это не совсем так. Ни одна профессия, даже самая малопочетная, не вызывала к себе такого специфического отношения со стороны окружающих, как профессия омывальщиков трупов. Это отношение в прошлом ставило омывальщиков на самую низшую ступень социальной лестницы, делало из них своего рода отверженных. Если внимательно разобрать многочисленные высказывания людей из самых разных мест Хорезма, станет очевидным, что дело здесь не только и не столько в той естественной брезгливости, которая могла возникать в связи с особенностями их занятий. Это подтверждается тем, что подобное отношение абсолютно отсутствует там, где профессиональных омывальщиков нет, где этот ритуал выполняется родными, близкими, односельчанами — у узбеков, знавших родо-племенные деления, у каракалпаков, казахов.

В Южном же Хорезме такое отношение, трудноопределимое как сочетание брезгливости и страха, неизменно в прошлом сопутствовало всякому вынужденному общению с этой замкнутой корпорацией. И проявлялось оно не индивидуально к тому или иному представителю корпорации, а ко всей этой социальной группе в целом. Как ни необходимы были услуги людей данной профессии в быту,

они жили изолированно от окружающего населения. В городах (а здесь они преимущественно жили) были у них особые кварталы, отдельные мечети, водоемы. Корпорация омывальщиков была эндогамной, в браки с окружающими представители ее не вступали.

Определить подлинные причины подобной неприязни, существовавшей по отношению к омывальщикам, в Хорезме уже никто не может. Объяснений много, но они малоубедительны. Говорят часто о брезгливости, которая по существу вторичное явление; есть уже совсем позднее объяснение, заключающееся в том, что омывальщики проявляли корысть, претендуя на вещи умершего; имел место и какой-то бессознательный страх перед теми, «в чьих руках ты когда-нибудь окажешься».

В некоторых местах Хорезма (Ханки, Хазарасп) можно даже услышать, что профессия омывальщиков — *хара́м*, т. е. запретная, что совсем уж не вяжется с установлениями ислама. В районе Кипчака омывальщиков называли «третьим сортом людей». Наличие в прошлом своего рода гетто в городах и отсутствие браков с омывальщиками подтвердили все информаторы. Шейхи мазара Шах-и-Мардан (который, кстати, является пиром — покровителем омывальщиков) утверждали, что и на этом большом кладбище и на других омывальщиков хоронили отдельно, на особом участке. В ханское время и во внешнем виде омывальщиков имели место традиционные отличия. Так, хивинские омывальщики (по рассказу нынешнего их аксакала) обязаны были носить для отличия от других людей белые чугурма (шапки из бараньего меха); все омывальщики надевали кольцо на средний палец руки. Кстати, в Ханки и других местах существовал обычай, согласно которому пожилые женщины уже заранее припасали себе «смертное» кольцо, которое после их кончины получали омывальщики.

Старинный запрет, налагавшийся на бытовое общение с омывальщиками, резче всего проявлялся в отказе от совместного с ними принятия пищи. Информаторы прежде всего останавливаются на нем. «По книгам (имеются в виду мусульманские богословские сочинения. — Г. С.) это делать можно, но народ раньше никогда вместе с омывальщиками не ел», — говорили в Хазараспе. В Хиве 70-летняя жительница города говорила: «С ними (омывальщиками. — Г. С.) никто не общался, вместе с ними

никто не ел. Их боялись. Они также не приглашали на свои тои. Женились они только внутри своей группы. Омывальщики ни с кем не здоровались за руку». В Куня-Ургенче сообщали: «Когда на третий день устраивали поминки, омывальщиков тоже звали, но ставили им еду в особой посуде»⁸⁴. Об этом табу, налагавшемся на совместное с омывальщиками принятие пищи, мы слышали также и от мусульманского духовенства и от самих омывальщиков.

Со временем этот запрет все более нарушался. Но и приводя примеры таких нарушений, информаторы подчеркивали вынужденный их характер, объясняли эти нарушения боязнью проклятия со стороны омывальщиков.

С профессией и бытом омывальщиков были связаны и некоторые другие примечательные явления, чуждые, видимо, мусульманской традиции. В Ханки, Хиве и других местах обнаружена еще одна функция омывальщиков, заключающаяся в том, что они же в старину являлись главными персонажами обряда фидия (см. стр. 127): именно они принимали на себя символически все грехи умершего за определенную оплату. Обычно омывальщику платили зерном. Таким образом, не только сакральная нечистота трупа в результате обряда омовения падала на лиц, его совершавших (что, как мы увидим, и лежало в основе дискриминации представителей этой профессии), но и нечистота нравственная, в позднейшем ее понимании, воспринималась ими.

В этой же связи необходимо обратить внимание на традиционную передачу омывальщикам носильных вещей, постельных принадлежностей, посуды умершего. В Средней Азии и в мусульманское и в домусульманское время существовали те или иные формы оплаты труда ремесленников и представителей родственных им профессий. Трудно предположить, что столь необычная в смысле компенсации труда передача омывальщикам имущества умершего являлась только лишь формой расчета за совершенную работу. Нам представляется, что истоки этого обычая следует искать в той же зороастрийской традиции, согласно которой все, что соприкасалось с мертвым телом, считалось сакрально нечистым. Известно, что по

⁸⁴ По другим данным, омывальщиков на поминки и на тои в прошлом не приглашали.

поводу одежды умершего в Авесте имеются разные указания: одежду, испорченную выделениями, требуется зарыть⁸⁵; иную — в зависимости от материала можно подвергнуть очищению⁸⁶. Однако в том же Вендидаде есть прямое указание на то, что, даже будучи очищена, такая одежда не может быть использована ни жрецами, ни воинами, ни земледельцами; и далее следует оговорка, «если в доме маздеиста есть женщина, которая находится в состоянии нечистоты, или мужчина, который стал неспособен к работе и который должен сидеть в месте немощных»⁸⁷, т. е. лица, которые согласно зороастрийской концепции неполноценны или прямо нечисты в сакральном смысле и табуированы для окружающих, то одежду мертвых они могут использовать для укрытия своего тела. Нам кажется, что именно здесь следует искать начало традиции передавать вещи умершего омывальщикам — представителям корпорации, бытовое общение с которой в прошлом находилось под запретом.

Чем более углублялись в прошлое данной корпорации наши информаторы, тем больше выяснялось отдельных деталей, говорящих о дискриминации этой группы. Так, некогда существовало табу на личное имя омывальщика. В Ханки, по рассказам старух, омывальщицу в старину запрещали называть по имени. Когда требовались ее услуги, к ней обращались, говоря: «Ана, даркор сиз; бўлдингиз ми?» («Мать, вы нужны; будете ли вы?»), не вдаваясь в подробности и, главное, не упоминая ее имени.

В Хиве, по некоторым данным, только омывальщикам трупов разрешалось ездить верхом⁸⁸. Там же в старину был обычай, согласно которому омывальщик трупов, возвращаясь после работы, должен был сидеть на лошади лицом назад⁸⁹. Исключительный интерес представляет информация, полученная в Ханки от 70-летнего старика, сказавшего: «Вместе с омывальщиками не только не ели, но их не приглашали в дом. Более того, если я с ним

⁸⁵ Авеста, Вендидад, VII, 13.

⁸⁶ Там же, VII, 14, 15.

⁸⁷ Там же, VII, 17—19.

⁸⁸ Женщине-мусульманке в прошлом была запрещена езда верхом.

⁸⁹ На мусульманском Востоке такая посадка на коне, осле известна была как мера наказания. В этой же связи любопытно свиде-

встречусь на улице, я должен отвернуться, или, если знаю, быстро прочесть молитву лайлат-ил-курашин. Если этой молитвы не знаешь, то надо сразу же повернуться лицом к солнцу; если этого не сделаешь, то будешь как бы по грудь в крови»⁹⁰. В разных местах Хорезма приходилось слышать, что омывальщик, проходя по улице, должен был смотреть в землю, ни на кого не поднимая глаз. Любопытная деталь: один из обстоятельнейших информаторов, старый ханкинский мулла, потребовал от автора этих строк, чтобы он ни в коем случае не записывал сведения об омывальщиках и о мусульманских свя-тых в одну и ту же тетрадь.

Как и представители любой среднеазиатской профессии, омывальщики мертвых имели своего пира — покровителя из числа мусульманских святых. Повсеместно в Средней Азии пиром омывальщиков считался Хазрат Али — зять и двоюродный брат Мухаммеда, четвертый мусульманский халиф, известный в народе под именем Шохи-мардон (т. е. царь мужчин). С этим обстоятельством позднейшая мусульманская традиция связала легенду, согласно которой Фатима, дочь Мухаммеда и жена Али, завещала перед смертью своему мужу совершить над ней ритуал омовения, что им якобы и было исполнено вместе с сыновьями Хасаном и Хусейном. Рядом с Хивой расположен мазар Шохи-мардон, точнее *кадам-джой*, т. е. место, где якобы ступал Али; сюда хорезмские омывальщики мертвых совершали паломничество и здесь делали жертвоприношения.

Нам представляется, что необычайное, на первый взгляд, явление, когда популярнейшему святому приписывается покровительство столь отверженной обычаем профессии, имеет очень глубокие корни. Если в других районах Узбекистана Али без сомнения воспринял многие черты героя сеистанского эпического цикла Рустама, то на севере, в Хорезме он, герой, странствующий всадник, рыцарь, совершающий многие подвиги, больше связан с мифическим Сиявушем также восточноиранским

.....
тельство Н. Массе о том, что в некоторых деревнях Персии омывальщиков после совершения ими ритуала прогоняют камнями и палками (Н. Massé. *Perisan Beliefs and Customs*, p. 100).

⁹⁰ Кровь, вытекшая из животного, человека, как известно, — харам, т. е. сакрально нечиста.

эпическим героем, считавшимся основателем хорезмийской династии⁹¹. Именно такого рода преемственность может, на наш взгляд, объяснить то странное на первый взгляд обстоятельство, что Али, покровитель джигитов, воинов, одновременно являлся пиром «служителей мертвых». Хорошо известное первоначальное значение Сиявуша, как хтонического божества, весьма убедительно подтверждено Ю. А. Рапопортом при детальном анализе им оссуарного обряда древних хорезмийцев⁹². Именно эта связь Сиявуша с миром мертвых, возможно, передавалась по преемственности Али вместе с другими характерными чертами образа древнего героя и послужила основой для представления о его покровительстве профессии омывальщиков.

Можно было бы констатировать наличие несомненной связи столь специфического пережитка, каким являлась до недавнего времени корпорация омывальщиков мертвых со всем комплексом зороастрийских реликтов, отметить четкость, с которой история сумела донести до нас столь уникальное явление, и на этом ограничиться.

Однако собранные нами в Хорезме материалы позволяют думать, что не только представители данной конкретной профессии уникальны в этом аспекте, что круг подобных «отверженных» профессий можно расширить. Вопрос о них может выйти за пределы только лишь области религии и перенесен в сферу социальных отношений, социальной структуры отдаленного прошлого, фрагментарно сохранившейся в этнографии Хорезма.

В южной части оазиса нами обнаружено представление о семи профессиях, которые некогда считались низкими, непочетными и к представителям которых в Хивинском ханстве в разной степени сохранялись следы былой дискриминации.

Количество подобных профессий совершенно точно определено всюду в Хорезме распространенным термином, относящимся к ним — *етти бам* («семь бамов»). Этот термин, во-первых, весьма относителен, так как расшифровка профессий, понимаемых как «бам», дала значительно большее их число.

⁹¹ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 202—205.

⁹² Ю. А. Рапопорт. Некоторые вопросы сложения зороастрийской погребальной обрядности, стр. 6, 7.

Во-вторых, сам термин «бам» нами до сих пор не разгадан. Информаторы дают ему весьма вольное и субъективное толкование. Лингвистика же пока нам не помогла в его расшифровке: в словарях разных языков этот термин отсутствует; возможно, время до неузнаваемости исказило подлинное его произношение⁹³.

Нами было собрано 26 информаций о «семи бамах» из 8 различных мест Хорезма: Хивы, Куня-Ургенча, Хан-ки, Хазараспа, Шаббаза (Бируни), Гурлена, Шавата и Кипчака. Информаторы называли нам тех, кто должен быть причислен к «семи бамам», причем из общего числа названных категорий (36) — 29 относятся к определенным профессиям, ремесленным и близким к ним, и лишь 7 обозначают личные свойства и качества людей отрицательного порядка. Называли воров, насильников, лиц, не уважающих родителей, и т. п.

Ничтожный процент таких категорий говорит о том, что этот пережиточный институт тесно связан с определенной профессией или ремеслом.

В 26 информациях к «бам» причисляются: 1) омывальщики мертвых — 14 раз; 2) мясники — 14; 3) каючники (лодочники, судоводители) — 12; 4) лица, занимающиеся убоим новорожденных ягнят для получения каракуля — 11; 5) весовщики на базарах — 11; 6) парикмахеры — 9; 7) ювелиры — 8; 8) банщики и массажисты — 4 раза; 9) маслобойщики — 4; 10) рыбаки, убивающие рыбу отстрелом из ружей, — 3; 11) красильщики — 2; 12) садовники, занимающиеся прививкой деревьев, — 2; 13) кожевники — 2 раза.

Далее упоминаются по одному разу самые разнообразные профессии (коробейники, продавцы халатов, повитухи, повара, распределители пищи на тоях, заготовители дров и угольщики, караульщики ворот в городах, певцы, танцоры и музыканты, швейники, профессиональные ростовщики и др.); судя по всему, причисление ряда подобных профессий к составу «бам» случайно, либо в силу недостаточной осведомлен-

⁹³ Интересно, что в Хазараспе один из информаторов перечислял нам «низкие» профессии, причем термин «бам» входил в их названия в качестве словообразовательной частицы: *гузарбам* (каючники), *богбам* (садовники), *капбам* (весовщики), *халбам* (банщики), *дарвозабам* (караульщики ворот), *гурбам* (могильщики).

ности информатора, либо по причине слишком субъективной трактовки понятия «бам» в целом. Но к некоторым профессиям (выше они отмечены разрядкой) мы еще вернемся в дальнейшем⁹⁴.

Тринадцать основных профессий, чаще всего относимых к «бам», представляют интерес той мотивировкой, которой оправдывается причисление их к «низким», «презренным» профессиям. Эта мотивировка двоякого характера. Совершенно четко выступают мотивы морально-этические, которые мы считаем более поздними, навеянными, несомненно, мусульманством, с развитыми понятиями греховности и добродетели. Так, очень часто встречаются объяснения, что ювелиры присваивали часть золота, весовщики — обвешивали покупателей, омывальщики мертвых — совершали свои обязанности из корысти. Высказывания такого рода довольно часты и, как показывает анализ информаций, исходят главным образом от духовных лиц или близких им людей.

Другая группа мотивов, часто относимая к тем же профессиям, что и первая, представляет для нас особый интерес, так как она касается области сакральных представлений, ничем не связанных с исламом.

Это прежде всего относится к омывальщикам мертвых, профессий, с которой мы начали знакомство с реликтовым институтом «етти бам». Эти «самые первые, самые главные бамы» (по словам информаторов), отношение к которым, как мы убедились, имеет тесную связь с зороастрийской традицией, дают нам в руки своего рода ключ к пониманию института «бам» в целом, при котором идеологический фактор домусульманского периода истории Средней Азии играет немаловажную роль.

Очень отчетливо сохранилось представление о причинах отнесения к числу «бам» лодочников и судоводителей, точнее, всех тех, кто связан с древним судоходством по Аму-Дарье. Во всех 12 свидетельствах по этому поводу

⁹⁴ Нам представляется весьма многозначительным, что ни в одной информации мы не встретили в числе профессий «бам» местных шаманов. Учитывая отрицательное отношение к ним со стороны ортодоксального ислама, это обстоятельство лишний раз доказывает, что генезис интересующего нас института не имеет отношения к господствовавшей религии, а значительно старше ее, что он восходит к тем временам, когда местные шаманы считались служителями культа, пусть даже и не ортодоксального.

нет никаких разногласий: водители каюков являются бамами, так как, находясь длительное время на воде, оскверняют ее при совершении естественных надобностей. «Осквернять же Аму-Дарью и всю воду, из нее выходящую, нельзя» (Куня-Ургенч). Позднее мы еще остановимся на том, какую роль играла Аму-Дарья в верованиях и культе. Единодушные утверждения о нарушителях табуации священной стихии чрезвычайно показательны.

Причины причисления к «бам» мясников *кассаб* и *салах* в объяснениях информаторов сильно мусульманизированы; обычно ссылаются на грех, каковым является забой на каракуль ягнят, а также то, что мясники смешивают мясо разных животных. Но в наиболее обстоятельных информациях к числу «бам» относят мясников вообще и тех, кто режет ягнят. Подлинные причины этого явления, видимо, более глубоки⁹⁵. Об этом свидетельствует тот факт, что почти во всех странах Азии мясники и кожевники причисляются к самым низшим социальным слоям. Особенно четко это сохранилось в Индии, где религия запрещает убивать скот. Нелишне вспомнить и то, что у иранских народов древности были периоды, когда запрещались жертвоприношения скота.

В Хорезме *кассабы* и *салахи* также относятся к числу «бам». Имеются свидетельства, что в прошлом их, как и омывальщиков, хоронили на отдельных кладбищах. Интересно, что во всех информациях содержатся указания на особую сакральную нечистоту крови забиваемого скота, которую, как и семенники животных, рекомендуется удалять от людей (уносить, закапывать там, «где не ступает нога человека»). *Кассабы* нередко сочетали свои занятия с какой-либо другой профессией, но интересно, что и в этих случаях их принадлежность к «бам» не забывалась. В Шаббазе (Бируни) нам рассказали: «...У нас здесь живет Курамбай-максум. Он мулла, и отец его был муллой. Но вместе с тем все в их роду были мясниками. Мы иногда в шутку говорим ему: не очень-то гордитесь, не забывайте, что вы из числа „семи бамов!“»

К «семи бамам» наиболее часто относят и парикмахеров *сартараш* (сартарош). Рисоля сартарашей, как,

впрочем, и многих других профессий, — эти религиозно-этические уставы, возникшие уже в мусульманское время, — всячески стараются возвысить профессию парикмахеров, что им удалось сделать. Но в быту в прошлом в отношении парикмахеров чувствовалось явное предубеждение. Не случайно упорное причисление их к профессии «бам».

Информации из Ханки и Хивы, центров старой оседлой культуры и былых очагов арханки, всегда бывают в этом отношении весьма многозначительны, даже в деталях. Именно отсюда получены данные, что в старину парикмахеры, так же как и омывальщики трупов, обязаны были в знак отличия носить кольцо на среднем пальце и что за одним дастарханом с ними не ели⁹⁶. Мотивы причисления парикмахеров к числу «бам» («стригут и бреют без разбора и здоровых и больных», «прикасаются к грязным волосам» и др.) мало что говорят и несомненно являются уже поздним осмыслением. Однако и в них нельзя не уловить каких-то элементов, корни которых заложены в очень древних представлениях. Д. Фрезер отмечал: «Дикарь верит, что существует симпатическая связь между ним и всеми частями его тела, что эта связь сохраняется и после того, как прекратилась физическая связь, что, следовательно, человек чувствует на себе всякую неприятность, которая причинена отдельным частям его тела, как, например, волосам и отрезанным ногтям»⁹⁷. Подобная вера рождает соответствующее отношение к отрезанным волосам и ногтям, возникает особая сакрализация их. Не случайно отрезанные волосы и ногти играли такую важную роль в практике первобытной колдовской магии. Вероятно, так же рано человек заметил, что волосы и ногти обладают свойством быстро расти, и, следуя той же магической идее в ее имитативной форме, стремился использовать заложенную в них са-

⁹⁶ В связи с объединением представителей этих двух профессий — омывальщиков мертвых и парикмахеров в составе «бам» — большой интерес представляют записи, сделанные автором в 1962 г., но уже не в Хорезме, а в Самаркандской области Узбекистана. Здесь в с. Сазаган издавна существовал обычай, согласно которому тело умершей женщины при отсутствии ближайших родственников в могилу опускал местный сартараш (парикмахер), который, таким образом, выполнял обязанности служителя погребального культа.

⁹⁷ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. II. М., 1928, стр. 75.

⁹⁵ Интересна одна информация, полученная в Ханки, в которой, *касабов* считают нечистыми за то, что «они убивают жизнь».

кральную силу в качестве стимулятора в своей хозяйственной, в частности земледельческой, практике.

К подобным первобытным представлениям в конечном итоге восходит та сакральная роль волос и ногтей, которую на многих примерах можно было наблюдать в обрядовой практике народов Средней Азии. С волосами связаны были некоторые обряды перехода из одной возрастной группы в другую, например ритуальное бритье волос на голове жениха или обряды первой стрижки ребенка *соч-той* (соч туй); оставление так называемому назровому, обетному ребенку косички (см. стр. 96); несомненно уже связанное с развитым учением о загробной жизни сохранение остриженных волос и ногтей; приемы колдовства, при которых использовались волосы и ногти как объекты магических действий, и многое другое.

В Хорезме по отношению к отрезанным (выпавшим) волосам и ногтям имела в прошлом целая серия ритуальных предписаний. В Хиве и других местах женщины до 40-летнего возраста просто прятали выпавшие волосы в щели стен, но более старшие женщины складывали их в мешочки и время от времени выбрасывали на кладбища. Отрезанные ногти зарывали около фундамента дома. Особенно греховным считалось бросать волосы в огонь⁹⁸ или в воду. Когда в мастерских парикмахеров скапливался волос, его строжайше предписывали уносить за город, закапывать где-нибудь «подальше от воды». Здесь снова возникает знакомое нам требование скрыть волосы и ногти там, «где не ступает нога человека», так как они якобы являются предметом нечистым в сакральном отношении, способным нанести вред человеку.

Несомненно (и это подтверждают многочисленные аналогии у других народов), хорезмские сакральные представления и ритуал, связанные с отрезанными волосами и ногтями, восходят к стадияльным явлениям первобытных верований, однако мы вправе искать и чисто локальные исторические корни подобных верований и действий и вряд ли ошибемся, вновь обратившись к зороастрийской традиции. Согласно ей все, что оторвано от живого организма — его выделения, отрезанные воло-

⁹⁸ С этим связано повсеместно в Хорезме распространенное поверье, что запах сожженных волос пагубно действует на души умерших детей.

сы, ногти, выпавшие зубы и прочее, мертво и потому нечисто, как нечист труп человека. «Нечистыми людей и вещи делает не только подлинная смерть, но и то, что можно назвать частичной смертью. Все, что отделяется от тела человека, мыслится как мертвое, становящееся достоянием демона»⁹⁹. Именно поэтому все это необходимо удалить, изолировать от людей.

В отношении отрезанных волос и ногтей Авеста дает подробные указания в XVII фаргарде Вендидада; именно здесь мы находим объяснение тем реликтам, которые сохранялись в Хорезме¹⁰⁰.

Вендидад требует, чтобы срезанные волосы и ногти были изолированы, унесены на 10 шагов от людей, на 20 — от огня, на 30 — от воды, на 50 шагов от баресмана (священных ветвей) и зарыты в землю¹⁰¹. Сакральная нечистота срезанных волос и ногтей подчеркивается тем, что на этих местах (как и вообще при зарывании мертвого тела) скопляются якобы дэвы¹⁰², а потому эти места запретны для человека (срав. «куда не ступает нога человека» в хорезмской формулировке). Таким образом, в Вендидаде мы находим те же мотивы и тот же ритуал, которые определяют отношение к срезанным волосам и ногтям в хорезмских обрядах. Более того, преемственная связь очевидна еще в одном аспекте. Вендидад требует при закапывании волос произнести особую заклинательную формулу, гласящую: «А ему — скоту — Мазда вырастит растения»¹⁰³. Восходящее к первобытной магической мысли представление о стимулирующей силе волос, способствующей произрастанию растений, здесь очевидно. Это четко сохранили старинные хорезмские обряды. Так в Ханки нам сообщили: «Волосы, которые скапливались в дуканах (мастерских) парикмахеров, в прежнее время

⁹⁹ А. О. Маковельский. Авеста, стр. 128.

¹⁰⁰ Вряд ли прав И. С. Брагинский, характеризующий этот фаргард всего лишь как «скуднейшие предписания об уходе за ногтями и волосами», а реликты этих воззрений в быту таджиков называет «почтительным отношением к ногтям и волосам» (И. С. Брагинский. Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956, стр. 180).

¹⁰¹ Авеста, Вендидад, XVII, 4—5.

¹⁰² Там же, XVII, 3.

¹⁰³ Там же, XVII, 5. В Большом Бундахисне говорится, что при воскрешении умерших Ормузд потребует от земли их кости, от воды — кровь, от растений — их волосы (H. W. Bailey. Zoroastrian problems in the ninth-century Books. Oxford, 1943, p. 94).

крестьяне вывозили и клали их под посевы риса: это дает очень хороший рост злака». Здесь же другой информатор рассказал: «Сартараши складывали волосы, сбритые у клиентов, в задней комнате мастерской. Жечь в огне их нельзя. Затем садовники на арбах вывозили их и клали в землю под виноградники». С аналогичным явлением мы столкнулись на другом конце оазиса, в Куня-Ургенче: «Сартараши складывали волосы в глиняный охур (т. е. ясли, кормушку.— Г. С.) и через несколько дней относили на кладбище или клали в виде удобрения под посевы риса».

Первобытная идея магического воздействия волос на произрастание растений сочетается во всех этих хорезмских представлениях с чисто зороастрийской реликтовой концепцией — сакральной нечистоты срезанных волос. Однако последняя всюду на первом плане. Это позволяет нам высказать предположение, что именно в ней следует искать причины включения парикмахеров, подобно омывальщикам, имевшим дело с предметом сакрально нечистым, в категорию «бам»¹⁰⁴.

Большинство информаторов упорно называет в числе «бам» также и ювелиров *заргар*, но до конца понять исторические основания этого нам так и не удалось. Все информаторы объясняют «греховность» этой профессии тем, что ювелиры крадут золото у заказчиков. Вряд ли это может нас удовлетворить. Вместе с тем свидетельства о некогда существовавшей изоляции ювелиров, в частности о захоронении их на отдельных участках кладбищ, очень многочисленны. Об этом характерном для корпорации «бам» признаке сообщали нам в отношении ювелиров буквально во всех местах оазиса. В Кипчаке и других пунктах сохранилась даже любопытная поговорка: «Заргарнинг мазаридек айрилиб қолсин» («Пусть останется одиноким, как могила заргара»)¹⁰⁵.

О некоторых других, неразобранных профессиях «бам» мы упомянем в дальнейшем.

.....
¹⁰⁴ Нам кажется, что отнесение к «бам» банщиков и массажистов было связано с этой же концепцией нечистоты всего, что отделяется от человеческого тела. Вряд ли утверждение, что банщики — «бам», так как «они бросают в огонь всякий мусор», не несет также отпечатка старой огнепоклоннической традиции.

¹⁰⁵ Термин «мазар» в Хорезме обычно употребляется в отношении рядового захоронения.

Что же такое реликтовый институт «бам», как историческое явление в целом? Каковы пути выяснения его генезиса? Собранный нами материал ни по объему, ни по глубине охвата явления пока не дает права делать по этому поводу фундаментальные выводы. Поэтому следующие соображения явятся как бы канвой для дальнейших исследований этого вопроса — на этнографическом и историческом материале.

Прежде всего, естественно, возникает вопрос: не представляет ли институт профессий «бам» локальное, присущее лишь Хорезму явление? Оказывается — нет. Правда, то, что в Хорезме на этнографическом материале выявляется довольно отчетливо, в других местах Средней Азии, может быть, в силу давней деградации этого института или в результате недостаточно проявленного внимания со стороны исследователей выглядит еще более фрагментарно.

В большей степени интересующее нас отношение к профессии отмечено лишь в применении к омывальщикам мертвых. Однако еще в работе В. и М. Наливкиных имеется весьма примечательное свидетельство: «Несмотря на то что религия относится к мясничеству, так же как к акушерству, ремеслу цирюльников (разрядка наша.— Г. С.) и некоторым другим занятиям, крайне неодобрительно, называя их макрух (презренное; недозволенное), торговля мясом чрезвычайно распространена»¹⁰⁶. Нельзя согласиться с авторами, что презрительное отношение к указанным профессиям исходит не от обычая, а от ортодоксального ислама. Наши материалы этого ничем не подтверждают, так же как и рисола соответствующих профессий, с которыми нам приходилось знакомиться. Однако скупое свидетельство Наливкиных весьма интересно: оно говорит о тех же профессиях, которые и в Хорезме считались «низкими», но уже применительно к населению Ферганской долины.

Во время полевых этнографических исследований в селениях Самаркандской области (1960 г.) мы постарались выяснить, не существовало ли и здесь аналогичное отношение к некоторым профессиям. Наше предположение о наличии его в отдаленном прошлом подтвердилось.

.....
¹⁰⁶ В. Наливкин, М. Наливкина. Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 27.

Примечательно, что информаторами были названы те же профессии, что и в Хорезме — омывальщики мертвых, парикмахеры, массажисты, банщики и, помимо их, профессиональные плакальщицы по умершим, подметальщицы улиц и лица, холостившие домашний скот (с. Чункаймыш). Приблизительно до 80-х годов XIX в., когда презрительное отношение к этим профессиям начало исчезать, с их представителями браки не заключались. Термин «бам» здесь не был известен, его заменял другой — *каннос* (арабск. уборщики мусора и нечистот). В селениях долины реки Санзар в качестве «низких» профессий были названы кожевники, красильщики, парикмахеры и омывальщики мертвых¹⁰⁷. Несомненно, и в других местах Средней Азии при условии, что на данный вопрос будет обращено специальное внимание, могут быть обнаружены реликты этого института.

Вопрос об отверженных, презираемых профессиях у населения мусульманского Востока приобретает еще больший интерес при расширении границ его исследования.

В отношении населения Турции мы находим отрывочные, но очень интересные сведения в трудах В. А. Гордлевского. Характеризуя внутреннюю жизнь турецких ремесленных цехов, В. А. Гордлевский пишет: «Ремесло — всякое занятие, которым человек добывает себе кусок хлеба, как верят мусульмане, имеет божественное происхождение; у цехов — покровители-святые, так сказать, основоположники труда человеческого». Но тут же В. А. Гордлевский делает крайне ценное для нас примечание: «Впрочем, как говорил мне в Конье Абдул Кадир Хамдидаде, есть и позорные (разрядка наша. — Г. С.) ремесла (банщики, брадобрее, землекопы — «кюнчкю», уборщики падали на улицах, бурлаки — «едекчи»); здесь как будто обнаруживается внутренний конфликт с представлением о божественном происхождении ремесла»¹⁰⁸.

¹⁰⁷ По полевым материалам Б. Х. Кармышевой 1962 г. в одном из кишлаков Паст-Даргомского района Самаркандской области проживали мясники, парикмахеры и омывальщики мертвых — переселенцы из Самарканда, — которые селились здесь компактно и изолированно от других.

¹⁰⁸ В. А. Гордлевский. Избранные сочинения, т. I, стр. 277.

В другой своей работе В. А. Гордлевский, анализируя связи ремесленных цехов с «религиозно-рыцарским братством» *ахи*, замечает: «Не все ремесленники могли стать ахи (позорные ремесла, как, например, терщики, мясники и другие были исключены)»¹⁰⁹. В этой же работе В. А. Гордлевский приводит содержание датированного 1247 г. хиджры (30-е годы XIX в.), свитка, который последователи Ахи Эврена, мистического покровителя ремесленных цехов Турции, развозили по ремесленным мастерским. В содержание свитка входило родословное дерево Ахи Эврена, восходящее к Адаму. В. А. Гордлевский обращает внимание на одно место текста: «Между посвящением Ахи Эврена и странствованием его идет странная вставка — запрет кожевникам переходить в цех мясников (касаб): «А буде он восхочет — да будет он наказан: пусть сорвут с него ворот, снимут шапку и выгонят из цеха... А если это не подействует — да будет над ним проклятие всех пиров. А наказание — 99 палочных ударов и повторная служба в 1001 день»¹¹⁰.

В. А. Гордлевский не пытается найти причину такому, по его выражению «странному», отношению к некоторым профессиям. Вероятно, это связано с большой фрагментарностью данных.

Если сопоставить отдельные факты, относящиеся к разным народам мусульманского Востока, картина меняется, всплывают определенные закономерности. Мы не ставим перед собой задачу углубления в этой связи в историю народов мусульманского Востока. Это предмет специального исследования. Мы дополним лишь сказанное выше отдельными фактами, которые предоставляет нам этнографическая наука и в которых общие мотивы с хорезмским материалом, прежде всего идентичность профессий, относимых к «низким», выступают довольно четко.

Интересные для нас сведения дает этнография о народах Ирана. Так, Н. А. Қисляков, характеризуя сословный строй кашкайцев (происхождение которых пока остается невыясненным), говорит об основных четырех

¹⁰⁹ Там же, стр. 297. Не совсем ясно, что следует понимать под термином «терщики». Нам кажется, что автор имеет в виду тех же банщиков и массажистов, которые и в Хорезме входят в число профессий «бам».

¹¹⁰ В. А. Гордлевский. Избранные сочинения, т. I, стр. 300 (разрядка наша. — Г. С.).

состояниях, к которым относится вся масса кочевников, и обращает при этом внимание на *табакате паст* («низшее сословие») — лиц, стоящих вне племени и рода и занимающихся различными ремеслами (кузнечным, плотничьим), переноской грузов, а также на музыкантов и цирюльников. Автор отмечает, что браки с представителями низших сословий недопустимы¹¹¹.

У арабов Саудовской Аравии «кузнецы и другие многочисленные ремесленники являются обособленной эндогамной группой, которая так же, как и у ряда народов Африки и некоторых других народов Азии, считается «неблагородной»¹¹².

В Йемене «ахдам — отверженные касты, к которым причисляются различные категории ремесленников (цирюльники, мясники, банщики, ткачи и т. д.)... образуют обособленные, эндогамные группы. Исключение составляют бродячие певцы (даушан), которые занимают особое место в этой четвертой категории населения. К этой же категории относятся и потомки рабов...»¹¹³

У кафиров Гиндукуша в Афганистане, родоплеменной строй у которых существовал еще совсем недавно, до конца XIX в. сохранялось патриархальное рабство. «Рабы жили в отдельных домиках на краю селения... эти рабы (бари), по всей вероятности, были потомками военнопленных. Кафиры считали бари нечистыми, запрещали им пребывание в священных местах и даже вход в дом кафира». Самым интересным является то, что именно «бари в своем большинстве были ремесленниками»¹¹⁴. В. В. Григорьев по этому же поводу пишет: «...племя это (он имеет в виду тех же бари, которых считает аборигенами Гиндукуша, обращенными в рабов. — Г. С.) занимается всеми теми ремеслами, которые считаются унижительными у сияптушей, уважающих лишь земледелие и воинское упражнение. Бари — кузнецы, ножовщики, ткачи»¹¹⁵.

Два обстоятельства обращают на себя внимание уже при этом беглом перечислении этнографических фактов,

¹¹¹ «Народы Передней Азии». Серия «Народы мира». М., 1957, стр. 280.

¹¹² Там же, стр. 391.

¹¹³ Там же, стр. 424.

¹¹⁴ Там же, стр. 140.

¹¹⁵ К. Риттер. Земледелие. Кабулистан и Кафиристан. Дополнения В. В. Григорьева. СПб., 1867, стр. 599.

относящихся к разным народам мусульманской Азии и при их сопоставлении. Первое заключается в том, что у различных народов мы встречаем среди «низких», «неблагородных», «презираемых» почти одни и те же ремесленные и близкие к ним профессии (мясники, цирюльники, банщики, бродячие певцы и др.), и именно те, которые уже известны нам по причислению их к хорезмским «бам». Это уже вводит данный локальный институт в сферу закономерностей, проявляющихся на обширных территориях Востока.

Другое обстоятельство — тесная связь истории ремесла в целом с наличием рабства в различных его стадийных формах помогает, как нам представляется, подойти к истокам возникновения специфического отрицательного отношения к ремесленным профессиям в целом или по крайней мере к некоторым из них.

Не касаясь пока народов Восточной Азии¹¹⁶, обратимся к населению Индостана, где система каст еще существует, а характерные черты низших и неприкасаемых социальных групп: бытовая изоляция, эндогамия, наследственность профессий, запреты совместного принятия пищи и другие — разительно сходны с тем, что мы знаем о хорезмских профессиональных группах «бам» в дошедших до нас фрагментах.

Прежде всего обращает на себя внимание, что среди низших, часто неприкасаемых каст Индии мы находим профессии, знакомые нам по хорезмскому институту «бам». Так, почти все, что связано с обработкой кожных животных (забой скота, а следовательно, профессии мясников отсутствует), является занятием угнетенных каст; достаточно сослаться на неприкасаемую касту чамаров, представители которой в большинстве кожевники и скорняки¹¹⁷ (срав. причисление к хорезмским профессиям «бам» кожевников). Среди чамаров мы встречаем заготовителей топлива (срав. аналогичные данные о хорезмских «бам», стр. 164), а также повитух (срав. с ферганскими свидетельствами о «низких» про-

¹¹⁶ Упомянем лишь японское сословие «эта», занятия представителей которого — мясников, кожевников, могильщиков — считаются позорными (О. Плетнер. Аграрный вопрос в Японии. М., 1928, стр. 167).

¹¹⁷ М. Сингх. Угнетенные касты Индии. М., 1953, стр. 16, 88 и др.; М. К. Кудрявцев. Мусульманские касты. Сб. «Касты в Индии». М., 1965, стр. 230.

фессиях, стр. 171) ¹¹⁸. Весьма примечательно в свете сопоставления с хорезмским материалом, что к низшим кастам принадлежат лица, связанные с погребальным ритуалом, — те, кто готовит погребальный костер для сожжения трупов умерших ¹¹⁹.

Нельзя пройти мимо упоминаний, правда немногих, в составе хорезмских «бам» рыбаков, бродячих певцов, музыкантов и танцоров (см. стр. 164). Аналогичное явление наблюдается в Индии и на Цейлоне. В Керале к неприкасаемым кастам относят рыбаков и ловцов жемчуга, к низким кастам принадлежат и парикмахеры ¹²⁰. У бенгальских мусульман в ряде районов музыканты, рыбаки и ткачи образуют хотя и немногочисленные, но отдельные касты ¹²¹.

На Цейлоне, где кастовая система в целом менее резко выражена, музыканты, играющие на барабанах и образующие касту берава, а также плясуны и танцоры, принадлежащие к касте оли стоят на самой низшей ступени кастовой иерархии ¹²².

К неприкасаемым кастам Индостана относятся касты ¹²³ и домы ¹²⁴, среди которых много комедиантов, музыкантов и танцоров. В низшую касту кийотов входят кроме рыболовов также перевозчики ¹²⁵. В мусульманском Кашмире лодочники также выделяются в особую социальную группу, напоминающую касту ¹²⁶.

Таким образом, с низшими кастами индийского общества в числе прочих связаны такие профессии, как кожевники, цирюльники, музыканты и танцоры, рыбаки, лодочники, заготовители топлива, повитухи, служители погребального культа, которые фигурируют и в хорезмских информационных о низких профессиях «бам».

Связь той или иной профессии с социальной группой, характерная для индийской кастовой системы, — лишь

¹¹⁸ М. Сингх. Указ. соч., стр. 98.

¹¹⁹ «Народы Южной Азии», М., 1963, стр. 363.

¹²⁰ Там же, стр. 616.

¹²¹ Там же, стр. 703, 704.

¹²² Там же, стр. 853.

¹²³ М. Сингх. Указ. соч., стр. 109.

¹²⁴ Г. Г. Котовский. Некоторые аспекты проблемы каст. Сб. «Касты в Индии». М., 1965, стр. 18.

¹²⁵ В. А. Чернышов. Каста в современной прозе хинди. Сб. «Касты в Индии». М., 1965, стр. 277.

¹²⁶ «Народы Южной Азии», стр. 362.

одна черта сходства с нею реликтового хорезмского института «бам».

Имеются и другие — в области взаимоотношений окружающего населения с представителями профессий, которые по традиции относят в разряд «нечистых». О запрете браков с ними мы уже упоминали, и это близко тому, что наблюдается в Индии: «большинство каст строго придерживается кастовой эндогамии, и за нарушение правила этого человека изгоняют из касты» ¹²⁷.

Изоляция в расселении, отмечавшаяся для прошлого быта хорезмских омывальщиков мертвых, имеет аналогии в Индии. «Жилища людей угнетенных каст обычно отделены от домов людей других каст. Более того, жилища каждой угнетенной касты, как правило, скучены в одном месте» ¹²⁸. С подобной изоляцией связаны, пусть довольно скудные, данные о том, что представителей некоторых профессий «бам» хоронили на отдельных кладбищах или отдельных участках. В связи с информацией, гласящей, что омывальщики в Хорезме имели свои мечети, нелишне вспомнить свидетельство М. Сингха о индийских традициях: «Угнетенным кастам запрещен вход в индуистские храмы» ¹²⁹. Г. Г. Котовский пишет о «многообразной системе ограничений», характеризующей кастовое устройство; некоторые из них он выделяет особо: «Основное среди всех ограничений — ограничения, касающиеся пищи. Общим правилом служит запрещение совместной трапезы с членами более низких каст» ¹³⁰. В Хорезме пережитки такого рода ограничений достаточно четко прослеживались еще в недавнем прошлом в отношении омывальщиков трупов, в меньшей степени — цирюльников.

Любопытны данные о внешних отличиях представителей различных каст Индии ¹³¹. Вряд ли можно сомневаться, что отмеченные нами некоторые отличия во внешнем облике представителей определенных хорезмских профессий (белые шапки омывальщиков, особый способ ношения кольца, см. стр. 159) были в отдаленном прошлом вызваны потребностью распознать профессию (ка-

¹²⁷ М. Сингх. Указ. соч., стр. 176.

¹²⁸ Там же, стр. 195.

¹²⁹ Там же, стр. 155.

¹³⁰ Г. Г. Котовский. Указ. соч., стр. 13.

¹³¹ М. Сингх. Указ. соч., стр. 34, 130, 158 и др.

сту?) человека, чтобы вступать с ним в общение соответственно традиции.

Там где в Индии дискриминация неприкасаемых проявлялась интенсивнее, она достигала степени «неприближаемости». В Южной Индии существовало представление, что неприкасаемые могут осквернить брахмана даже на расстоянии 32 ярдов¹³². Имелись данные (1932 г.) о касте «оскверняющих взглядом»: «Им не разрешается выходить из их хижин при дневном свете, так как их взгляд признается оскверняющим»¹³³. В сборнике религиозных канонов IX—X вв. н. э. «Апастамбе» указывается, что тот, кто говорит с чандалом или смотрит на него, совершает грехопадение¹³⁴. Время почти стерло даже в Индии столь крайние проявления дискриминации низших социальных групп. Тем более трудно проследить подобные явления у других народов Азии. Поэтому уникальным реликтом, близким индийским фактам «неприближаемости» и «осквернения взглядом», можно назвать данные тех хорезмских информационных, содержащих экскурс в отдаленное прошлое корпорации омывальщиков мертвых, согласно которым представители этой группы обязаны были не смотреть на встречаемых, проходя по улице, а последние должны были читать в момент встречи молитвы или обращаться лицом к солнцу; любопытны в этом же аспекты информации об особой посадке на лошади омывальщиков, возвращающихся после совершения своей работы (см. стр. 161, 162).

Вряд ли сходство основных черт, характеризующих хорезмский пережиточный институт «бам» и индийские низшие касты,— случайное явление. Изложенного достаточно, чтобы сделать первое сугубо гипотетическое предположение о том, что хорезмский институт профессий «бам» является претерпевшим ряд трансформаций и уже в достаточной степени стертым реликтом сословно-кастовой структуры средне- и переднеазиатского общества древности, истоки которой, быть может, следует искать еще на стадии индо-иранской общности¹³⁵.

¹³² М. Сингх. Указ. соч., стр. 152.

¹³³ Там же. Предисловие А. А. Пронина, стр. XVI.

¹³⁴ Там же, стр. 153.

¹³⁵ На сходство социальной структуры авестийского и ведического общества уже давно обращено серьезное внимание.

Еще меньше основания при столь фрагментарных материалах о хорезмском институте профессий «бам» иметься у нас для того, чтобы ставить вопрос о причинах его происхождения. В этом отношении не помогает и обращение к материалу о народах Индостана, так как вопрос о происхождении индийских каст до сих пор остается нерешенным и дискуссионным¹³⁶. И это при том условии, что на данной территории кастовая система представляет собой еще живой институт, а индология располагает первоклассными письменными памятниками, каковых история народов Средней Азии лишена.

Мы можем лишь высказать некоторые предположения о тех факторах, которые могли оказать влияние при возникновении и последующем развитии хорезмского института «низких» профессий «бам». Об одном из них, правда не решающем, но имевшем большое значение, помогает сделать заключение сделанный нами анализ тех профессиональных групп, которые входят в наш реликтовый институт. Это фактор идеологического порядка, та система домусульманских религиозных воззрений и предписаний, развивавшаяся на разных этапах истории древних Средней и Передней Азии, которая регламентировала понятия ритуально «чистого» и «нечистого».

Говоря о сущности кастовой системы Индии, Г. Г. Котовский отмечает, что «вся сословно-кастовая организация есть как бы результат глубокого взаимовлияния, своего рода механизм взаимодействия базиса и надстройки», и подчеркивает, что «во всяком случае нельзя не учитывать решающего влияния индуизма по крайней мере на формы кастовой организации»¹³⁷.

При постановке вопроса об истории хорезмского реликтового института «бам» идеологический фактор проявляется особенно рельефно. Мы видели, что мотивировки причисления той или иной профессии к группе «бам» тесно связаны с понятием сакрально нечистого, с произвольным или произвольным нарушением традиционных религиозных воззрений и правил домусульманского общества Средней Азии. Вряд ли институт «бам» можно целиком связать с каноническим зороастризмом. Появление «отверженных» профессий, видимо, значительно

¹³⁶ Сб. «Касты в Индии». М., 1965, стр. 97, 109, 167 и др.

¹³⁷ Г. Г. Котовский. Указ. соч., стр. 81.

старше его. Но именно благодаря тому, что пережитки зороастризма в ряде мест Средней Азии, в том числе в Хорезме, еще долго жили в период средневековья, следы этого института были донесены до нас.

Вероятно более существенным фактором, который следует иметь в виду при попытках проникнуть к истокам интересующего нас социального института, являлось наличие в прошлом Средней и Передней Азии рабовладельческой формации. История Древнего Востока дает немало свидетельств тесной связи ремесла с наличием рабовладения¹³⁸. Еще в большей степени это относится к той сфере обслуживания, с которой были связаны занятия, сам характер которых вынуждал отступать от ритуальной чистоты: то, что позорно и ритуально наказуемо для члена рода (позднее — того или иного сословия), мог и обязан был выполнять раб. Вероятно, именно это обстоятельство объясняет то специфическое презрительное отношение к ряду ремесленных и близких им профессий, которое столь закономерно наблюдается в пережиточном виде у разных народов Азии. Тесная связь ремесла с наличием разных форм рабства, которая прослеживается даже в этнографических материалах на определенном этапе истории народов Средней и Передней Азии, была прервана. Археологические материалы, в частности того же Хорезма, по словам С. П. Толстова, свидетельствуют о резком упадке ремесла, который был связан с кризисом рабовладельческого общества¹³⁹. Новый значительный подъем ремесла на иной социальной основе происходит уже в рамках феодальных мусульманских государств Средней Азии. Можно предположить, что именно в этот период существенно меняется отношение к ремесленным профессиям, что находит свое отражение в области идеологии: происхождение ремесла приписывается мусульманским святым, которые становятся пирами — покровителями тех или иных профессий, создаются рисоля — религиозно-этические ремесленные уста-

вы и пр. Однако пережитки прошлого отношения к ряду профессий — и особенно рельефно к профессиям, связанным с наиболее консервативным комплексом обрядов — погребальным культом, продолжали бытовать, свидетельством чего и является хорезмский реликтовый институт «етти бам».

* * *

Заканчивая разбор верований и обрядов, связанных со смертью и погребением, отметим, что эта область культа, несмотря на внешне вполне мусульманский ритуал, исключительно насыщена специфическими чертами, сближающими ее с религией, господствовавшей в Средней Азии до проникновения сюда ислама. Эти специфические черты, прослеживаемые и в отношении окружающих к умершему, и в отношении мертвого вообще, и в тщательно разработанных мерах предохранения от осквернения людей, земли, воды, растений, и в способах захоронения, и в существовании особой корпорации «служителей мертвых», не случайны и не изолированы одна от другой. Они образуют устойчивый комплекс, в основе которого лежит чисто зороастрийская идея сакральной нечистоты мертвого, и это обстоятельство позволяет нам уверенно искать генетические корни данных пережитков в области зороастрийских верований. Более общие выводы поможет нам сделать дальнейшее рассмотрение пережиточных обрядовых комплексов, которому посвящены оставшиеся разделы нашей работы.

¹³⁸ О связи ремесла с рабовладением в древнеиранском мире см.: И. М. Дьяконов. История Мидии. М.—Л., 1950, стр. 192, 328, 329; он же. Очерк истории древнего Ирана. М., 1961, стр. 114. М. А. Дандамаев. Чужеземные рабы в хозяйствах ахеменидских царей и их вельмож. «Доклады делегации СССР на XXV Международном конгрессе востоковедов». М., 1960.

¹³⁹ С. П. Толстов. По древним дельтам Окса и Яксарта, стр. 233, 248, 249.

Реликты культа плодородия в производстве и быту

Изучая пережитки домусульманских верований, стараясь определить место их в крупных религиозных комплексах, существовавших в Средней Азии до появления здесь ислама, постоянно встречаешься с большими затруднениями. То, что еще сохранял быт народов Средней Азии, а теперь чаще одна лишь память старых людей, по большей части представляет собой осколочные, разбросанные по различным группам пережитков, внешне мало связанные между собой реликтовые явления, иногда с уже стершимся смысловым значением и вследствие этого с большим трудом доступные синтезированию. Даже когда из таких разрозненных явлений удастся воссоздать нечто цельное, тот или иной комплекс верований и обрядов прошлого, достоверность его все же остается в значительной степени условной, так как область религиозных верований, даже в конкретных локальных проявлениях, трудно уложить в какие-то строгие схемы. Сочетание компонентов такого комплекса, определяющее его специфику, зависит от многих причин, в том числе от характера и количественного соотношения тех реликтовых явлений, которые остались от более ранних этапов истории религиозных верований, потому что «раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованных от прежних времен, так как во всех

вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой»¹.

Пережиточные верования пестрят такими явлениями, которые при всем желании бывает иногда трудно объяснить, трудно отнести к тому или иному комплексу верований и обрядов, и часто они при всей своей яркости и колоритности остаются неразгаданными. Приведем весьма показательный пример. Советский этнограф М. С. Андреев обнаружил в верованиях горных таджиков странный мифологический образ «старухи Оджуз», связанный с зимой, точнее, с кратким периодом холодов, предшествующих наступлению весны. Местами этот образ называют «кампир дар гор», т. е. «старуха в пещере», чему следует объяснение: холода загнали «старуху» в пещеру. Холода «старухи Оджуз» продолжают в течение семи дней перед наурузом, праздником весны². Этот образ М. С. Андрееву так и не удалось интерпретировать.

Письменные источники свидетельствуют, что с этим же явлением — непонятным представлением о семи холодных днях «старухи» — в своих исследованиях календаря разных народов столкнулся ученый, родившийся около тысячи лет назад. Это великий энциклопедист хорезмиец Абурейхан Мухаммед ибн Ахмед аль-Бируни (973—1048 г. н. э.), который пишет относительно зимнего месяца шубат: «На этот месяц падают «дни старухи». Первый из них — двадцать шестого числа, и их семь подряд». Он приводит арабские названия семи дней и стихотворный текст, в котором говорится, что после них «повернет холод вспять, закончившись, и придут к тебе посланцы жары». Как ученый, Бируни старается дать рационалистическое объяснение этому явлению: «Пусть не дивится дивящийся тому, что холод так силен к концу зимы и так усиливается перед тем, как уйти: жаре свойственно то же самое...» Одновременно Бируни пытается установить, как мог возникнуть образ «старухи», связанный с зимой. Он обращается к Корану, к легендарной гибели племени адитов, приводит и иную, разысканную

¹ Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21. М., 1961, стр. 315.

² М. С. Андреев. По Таджикистану. Краткий отчет о работах этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 году, вып. I. Ташкент, 1927, стр. 80—82.

им версию легендарного объяснения странного образа «старухи»: «Некоторые утверждают, будто название «дни старухи» произошло от того, что одна старуха решила, что стало жарко, сбросила с себя теплую одежду и умерла от холода в эти дни...»³

С последней легендой невозможно не сопоставить еще одно свидетельство того же Бируни, уже непосредственно относящееся к верованиям древних хорезмийцев. В «Памятниках минувших поколений» в разделе, посвященном «знаменательным дням и месяцам» жителей Хорезма, Бируни сообщает: «Пятнадцатый день этого месяца (имеется в виду зимний месяц хорезмийцев р-и-м-ж-д согласно транскрипции Бируни.— Г. С.) называют Нимх-б. Говорят, что это искаженное Минач-Ахиб и что эти слова переименовали для облегчения... В переводе они означают «ночь Мины», и некоторые хорезмийцы рассказывают, будто Мина была одной из их цариц или знатных женщин и что однажды она вышла из своего дворца хмельная, в одежде из шелка, а время было весеннее. Она упала на землю вне своего дворца, и ее одолел сон, и она заснула, и ударило ее холодом ночи, и она умерла. И удивились люди, что прохлада погубила человека в такую пору весеннего времени, и сделали этот день, подобным дате, отмечающей нечто удивительное, выходящее за пределы обычного и бывающее не в свою пору. К нашему времени этот день ушел вперед от поры весны, и теперь народ помещает его в середине зимы. В этот день и около него жители Хорезма прибегают к парам и дыму, а также пользуются запахом приготовленных кушаний, которые они выставляют с целью отразить бедствия, приносимые джинами и злыми духами»⁴.

Нам представляется несомненной связь между двумя легендарными образами — старухи Оджуз и Мины, однако, как и тысячу лет назад, эти образы остаются непонятными. Возможно, лишь дальнейшие находки архео-

логов, иногда даже случайные, прольют на них свет, как и на многие другие явления среднеазиатской мифологии. Наши последние поиски показали, что и у современного населения Хорезма, как и у таджиков, сохранилось представление о холодных «днях старухи», но уже не о семи, а шести. «Эти шесть дней холоднее всей зимы», — говорят информаторы. Хотя их и называют «днями старухи», но мифологический образ здесь уже исчезает. Название дней информаторы объясняют следующим образом: «В эти дни старухи в семьях ругаются, что очень холодно, что мало дров и т. п.». Затем следует странное добавление — поговорка: «...чтобы старуха не ругалась, ее надо посадить в кути (деревянный короб.— Г. С.)». Не следует ли в этом символическом пожелании видеть отголосок более четкого представления таджиков о том, что «холода загнали старуху в пещеру»? Однако в Хорезме местами имеет хождение и более определенная, правда сохранившаяся уже во фрагментах легенда о старухе-вдове, «хозяйке холодов», которая в эти дни напоила некогда зашедших к ней казучи (людей, занятых рытьем каналов) горячим чаем.

Однако в интересующей нас области исследования имеют место другие, тоже как будто разрозненные, входящие в различные группы пережитков явления, но по своему характеру, по своей направленности заставляющие полагать, что некогда связь между ними была более тесной, что все они слагали раньше некое единое целое, какую-то особую область верований и обрядов. Мы попробуем проследить такую цепь разбросанных реликтовых явлений — представлений и культовых действий, — которые объединяет общая идея — достижение плодородия в самых разнообразных сферах и формах его проявления.

Когда начинаешь фиксировать все стороны человеческой жизни и деятельности, где эта идея находит выражение, — от области производства до интимных сторон семейного быта — и суммировать связанные с нею факты ретроспективно, возникает грандиозная картина сакральных представлений и действий, которую мы называем культом плодородия.

В единый комплекс эти явления соединяет не только сама идея плодородия, но и приемы его достижения (мы имеем в виду, конечно, приемы ирреальные, составляю-

³ Абурейхан Бируни. Избранные произведения, т. I. Ташкент, 1957, стр. 278—280.

⁴ Абурейхан Бируни. Избранные произведения, т. I. Памятники минувших поколений. Ташкент, 1957, стр. 257. В связи с последними строками этого сообщения интересно вспомнить свидетельство М. С. Андреева о том, что согласно верованиям горных таджиков именно в зимнюю пору дэвы и другие злые духи, спустившись с гор, гнездятся около зимних жилищ человека (М. С. Андреев. Таджик долины Хуф, вып. 1. Сталинабад, 1953, стр. 77).

щие область религии), которые зачастую идентичны в разных сферах их применения. Эти приемы различны по своему генезису; среди них мы находим и более примитивные откровенно магические действия и позднейший жертвенный ритуал. Столь же стадийно различны объекты, к которым направлены культовые действия: всевозможные духи, предки-покровители, природные стихии, олицетворенные в образе божеств, вплоть до персонажей мусульманской агиологии. Все это доказывает, что культ плодородия, зародившись в глубинах человеческой истории, прошел длительный и сложный путь развития.

Культ плодородия — явление универсальное. Мы находим его в различных формах у разных народов вне зависимости от географических условий, от форм хозяйственной деятельности и уровня социального развития, так как он отражает жизненно необходимые потребности человеческого коллектива — обладания необходимыми для жизни благами и продолжения рода. Однако указанные факторы накладывают печать своеобразия на данный комплекс верований. Так, в Средней Азии он имеет свои специфические черты у оседлых земледельцев и у кочевых скотоводов⁵. И у тех, и у других на первый план выдвигаются и свои особые объекты культа и специфические стороны ритуала.

Вследствие историко-хозяйственных условий Хорезмского оазиса мы в дальнейшем будем иметь дело с типичным земледельческим вариантом культа плодородия, который, однако, в Средней Азии характерен не только для низовьев Аму-Дарьи — всюду в ее оазисах и горных долинах, где культура земледелия имеет глубокие корни, мы встречаемся с пережитками этого культа.

Но именно этот комплекс верований, в отличие от прочих, описанных нами, более всего зависел от особенностей хозяйственно-культурного типа, свойственного оази-

сам Средней Азии, и это определило его специфику, объекты почитания и характер ритуала.

Культ плодородия, развившийся здесь во всеобъемлющую систему религиозных представлений и действий, преломленно отражал не просто земледельческое хозяйство, труд, с ним связанный, и отношения между людьми в процессе этого труда, но и земледельческое хозяйство, основанное на искусственном орошении.

«Система орошения, основанная на использовании вод прежде всего таких рек, как Аму-Дарья и Зеравшан (подобно тому, как в Египте — Нила, в Месопотамии — Тигра и Ефрата), определяла в Средней Азии не только характер и размеры земледелия, но и своеобразие развившейся здесь древней культуры, характер тех или иных религиозных представлений и культов»⁶. Обожествление водной стихии, питающей через широкую сеть каналов землю Хорезма, без чего невозможен ни урожай, ни вообще жизнь оазиса, лежащего в окружении мертвых песков, — таково основное ядро этого мощного культового комплекса. Такова центральная идея, пронизывающая собой и направлявшая все остальные компоненты культа плодородия, относящиеся к разным сторонам жизни хорезмийца.

Хорезмский культ плодородия являлся, пожалуй, наиболее ярким проявлением того, что имело место в Средней Азии всюду, где земледелие основывалось на искусственном орошении, и потому можно смело говорить о специфическом среднеазиатском варианте этого культа, резко отличном от культовых комплексов земледельцев других стран и широт. Но в своем среднеазиатском варианте культ плодородия не одинок. Его можно видеть в разных стадийных формах и в разных локальных проявлениях там, где жизнь связана с такими водными источниками, как Нил, Тигр, Ефрат, Инд, Ганг и др.

Аналогичные культы являлись составной частью религий древнейших цивилизаций Востока.

При рассмотрении в предыдущих разделах различных комплексов верований мы на целом ряде примеров убеждались, что очень многие реликтовые явления могут быть генетически связаны с зороастрийской религией. Последняя до своего позднего канонического утверждения про-

⁵ Трудно сказать, как возникла тенденция непременно связывать культ плодородия с народами, ведущими земледельческое хозяйство. Вообще недооценка скотоводческих верований характерна для религиоведов. Так, С. А. Токарев при разработке своей классификации ранних форм религии выделяет в качестве самостоятельных форм промысловые культы (охотников), аграрные культы (земледельцев), обходя при этом культы скотоводов, которые в истории человеческого общества (особенно в Азии и Африке) играли столь значительную роль (С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, стр. 43, 44 и др.).

⁶ «История Узбекской ССР», т. I. Ташкент, 1967, стр. 62.

шла длительный путь развития (что ясно подтверждает анализ Авесты и позднейших текстов), формируясь на широкой территориальной и этнической базе племенных религий ираноязычных народов древности, живших и мигрировавших на обширных пространствах Ирана, Средней Азии и современного Казахстана. В процессе своего постепенного формирования зороастрийская религия вбирала в себя из этих племенных культов те или иные сакральные идеи, образы пантеона божеств, впоследствии выборочно канонизированные, характерный ритуал. Как это бывало при оформлении национальных и мировых религий, некоторые религиозные явления, обычно стадийного порядка, хорошо известные у многих народов мира, в процессе этого поглощения выдвигались на первый план, соответственно закреплялись, становились стержневыми и тем самым придавали данной религии свой особый колорит. Так, христианство было своеобразно окрашено идеей умирающего и воскресающего бога, воспринятой из культов Древнего Востока, буддизм отличает идея перевоплощения, уходящая своими корнями в глубины первобытных верований. В зороастризме особое место заняло почитание священных стихий. Почитание огня⁷, воды, земли, воздуха, растений, небесных светил — все эти стадийные явления, воспринятые зороастризмом от племенных религий, послужили основой для превращения культа плодородия в самостоятельный религиозный комплекс в рамках государственной религии, со своими божествами и своим ритуалом. Характер официального культа он смог получить лишь на этой стадии благодаря наличию рабовладельческой цивилизации, как социальной базы, централизованной власти и мощной системы ирригации, что придало культу плодородия тот специфически восточный характер, о котором мы говорили.

Почитание природных стихий и связанных с ними явлений, столь характерное для зороастризма, оставило свои следы в хорезмских верованиях.

В предыдущих главах мы не раз встречались с сакральной силой огня, проявлявшейся в самых разнообразных комплексах пережиточных верований. Многие из

⁷ Термин *оташпарастилик* — огнепоклонничество в применении к домусульманской религии широко бытовал в Хорезме.

этих явлений восходят непосредственно к зороастризму⁸. В семейно-бытовых обрядах, при специальных очистительных церемониях, в приемах религиозного «лечения», в частности в шаманстве, — всюду огонь использовался в качестве обладателя особыми сверхъестественными свойствами.

В Хорезме долго сохранялось своеобразное, если можно так выразиться, обыденное отношение к сакральным свойствам огня.

Из разных мест Хорезма, от различных информаторов получены данные о бытовой практике очищения огнем, в ряде случаев не имевшего характера какой-то таинственной церемонии, а исполнявшегося столь же привычно, как мытье рук перед едой. «Если я, например, долгое время не был дома и возвращаюсь назад, я не войду в дом, пока не перешагну через костер, обойдя его предвительно кругом три раза», — поясняет этот обычай информатор из Бируни. «Когда кто-нибудь уезжал из дома и на обратном пути чувствовал себя плохо, около ворот усадьбы разводили небольшой костер, и вернувшийся перешагивал через него. «Утдан отлайди», — говорили о таком человеке (и через огонь перешагивает». — Г. С.). Семидесятилетний житель кишлака в окрестностях г. Шавата Саур-бобо прямо квалифицирует этот обычный остатками *оташпарастилик* (огнепоклонничества) и уточняет некоторые местные особенности его исполнения.

В Хорезме нам не встретилось ни одного собеседника любого возраста, который бы, рассказывая об обрядах очищения огнем в последнюю среду месяца Сафар (*охир чоршанба*), не назвал это остатками доисламского огнепоклонничества. Такие утверждения не носят характер книжной осведомленности или логических домыслов: это результат предания, веками передававшегося из поколения в поколение и дошедшего до нашего времени. Обряды *охир чоршанба* — разведение костров на улицах и у ворот домов, перепрыгивание их с целью очищения, а также битье посуды, которые совершаются якобы с целью очистить себя и своих близких от всех несчастий, накопившихся за месяц сафар, считавшийся самым тяжелым

⁸ О культе огня у зороастрийских персов см.: К. А. Иностранцев. Материалы из арабских источников для культурной истории сасанидской Персии. Приметы и поверья. «Зап. Вост. отд. русск. археол. об-ва», т. XVIII. СПб., 1907, стр. 214, 215.

в сакральном смысле, широко известны в различных местах Средней Азии⁹.

Вряд ли можно сомневаться в том, что обычаи охир чоршанба непосредственно восходят к домусульманской огнепоклоннической практике. Хотя Бируни весьма скупо характеризует праздники и обычаи согдийцев и хорезмийцев, в его свидетельствах о древних персах мы находим и обычаи ритуального битья посуды в праздник Рузи-Тир¹⁰ и праздники огня (Азер-Чешн, Сада)¹¹. О праздниках возжигания огня говорит нам и «Шах-Наме» Фирдоуси. О весьма сходных праздниках в Бухаре упоминает Мухаммед Нершахи¹². Конечно, ритуальные прыгания через костры, круговые их обходы далеко выходят за границы распространения зороастризма (достаточно вспомнить купальские огни славян), но, суммируя все, что мы знаем о значении священной стихии огня в зороастризме, эти по своему генезису стадийные явления в их конкретной среднеазиатской форме вполне закономерно связывать именно с этой религией, игравшей в Средней и Передней Азии столь существенную роль.

Что касается хорошо известного и широко распространенного обряда очищения огнем невесты при переезде ее в дом жениха, то вопрос о его происхождении остается пока открытым. Что этот обряд не связан с исламом не вызывает никакого сомнения, но в какой степени его можно связать с зороастризмом (а такая тенденция в литературе имеется) — пока не ясно. Этот обряд мог прийти с более поздними волнами тюркоязычных народов. Во всяком случае было бы весьма интересным его картографирование. Когда-нибудь, несомненно, ясность в этот вопрос внесет археология, как, например, это было ею сделано в отношении некоторых моментов погребальной обрядности: так, оссуарные находки с росписями,

⁹ См. напр.: М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 2. Сталинабад, 1958, стр. 261, 262; К. Х. О. Исмудский. Очерки туркменского быта. «Гуркменоведение», 1928, № 9; С. М. Демидов. О верованиях и обычаях туркмен, связанных с огнем. Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад, 1965, стр. 171—180 и др.

¹⁰ Абурайхан Бируни. Избранные произведения., т. I, стр. 232. Любопытно, что согласно таблице Бируни (стр. 246, 247) этот день считался несчастливым, тяжелым.

¹¹ Там же, стр. 233, 238, 243.

¹² Мухаммед Нершахи. История Бухары. Перев. Н. Лыкошина. Ташкент, 1897, стр. 37.

сделанные на Ток-кала и Гяур-кала в Хорезме, окончательно доказали, что обряды оплакивания с самоистязанием были присущи зороастрийцам, носителям оссуарного обряда погребения.

Помимо обрядов очищения огнем, входивших в тот или иной обрядовый комплекс, имели место более мелкие, эпизодические обряды очищения огнем, совершавшиеся в повседневной обстановке. В некоторых местах Хорезма нам встретились указания на то, что оскверненную посуду держали некоторое время над пламенем огня, после чего ею снова можно было пользоваться. Например, в окрестностях Шавата и в других местах существовал обычай подносить посуду, ставшую харам (сакрально нечистой), к огню так, чтобы его пламя, по выражению информаторов, «лизнуло» внутреннюю часть сосуда («ўтга ялатади»).

Помимо разного рода обрядов с применением очистительных свойств огня большой интерес представляют обряды, в которых огонь выступает в тесной связи с магией плодородия. Сведения о такого рода обрядах немногочисленны, однако некоторые явления весьма колоритны. Так, бесплодные женщины совершали курс «лечения» при помощи сакральной силы огня: они обнажали живот и некоторое время держали его обращенным к огню очага, костра или просто зажженных свечей.

Есть намеки на то, что существовала известная градация огней в зависимости от того, где и с какой целью он возжигался. Особым почетом пользовался огонь семейного очага. Домашний очаг как центр родового и семейного культа зафиксирован этнографическими исследованиями у многих народов мира¹³. В Хорезме не рекомендовалось гасить чем-либо огонь очага: надо было, чтобы он сам угасал. Особенно предосудительным считалось гасить огонь очага водой. С этим было связано поверье, что семья вымрет. «Сув қуйилган ўчақ» («очаг, залитый водой»), говорили о таком обезлюдевшем доме. Произнесение фразы «а, ўчақина сув қуйилгур!» («да будет твой очаг залит водой») расценивалось как проклятие, пожелание смерти всем обитателям дома. Здесь почитание огня переплетается с культом предков: у мно-

¹³ С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие, стр. 257—265.

гих народов четко сохранялось представление, что именно домашний очаг — место обитания духов предков. Лишиться их покровительства означало разрушить семью.

В огонь нельзя было бросать волосы, перец, луковичные перья, хлеб. Строго запрещалось бросать в очаг остатки пищи. Если кипела еда в котле и часть ее выливалась в огонь — это считалось грехом, падавшим на голову тому, кто готовит пищу.

Чтобы не оскорбить огонь, запрещалось класть в него чем-либо загрязненные дрова: в таких случаях их рекомендовалось просушить на солнце или омыть водой¹⁴.

О неравноценности огней можно судить по некоторым представлениям, зафиксированным нами в Ханки. Так, ни в коем случае нельзя было смешивать огонь очага с огнем, при помощи которого разжигали чилим. Эта градация огней имеет очень давнюю историю. В Авесте, в Вендидаде, подробно описаны способы восстановления ритуальной чистоты огня, нарушенной соприкосновением с мертвым. Характер перечисления различных огней позволяет сделать вывод, что сакральное значение их было различным в зависимости от производственного и бытового их использования¹⁵.

Наряду с пережитками семейного почитания очага (огня) нам удалось обнаружить в Хорезме интересные реликты общественного проявления этого культа, сохранявшиеся местной дервишской организацией календаров (нищенствующих мистиков)¹⁶.

Странное почитание огромного очага, занимавшего центр *календархона* (общежития дервишей), вне связи с исламом и суфизмом, позволяет генетически сблизить это, несомненно, культовое помещение и с алоухона горного Таджикистана и «домами огня» домусульманского Хорезма¹⁷.

¹⁴ Об очищении дров водой с этой же целью имеются указания в Авесте (Вендидад, VII, 28—31).

¹⁵ Авеста, Вендидад, VIII, 81—96.

¹⁶ Г. П. Снесарев. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии. «Материалы Хорезмской экспедиции», вып. 7. М., 1963, стр. 198, 199.

¹⁷ С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 315. Исключительный интерес представляет особый культ очага, описанный М. С. Андреевым. (Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 году. «Изв. Туркм. отд. РГО», т. XVII. Ташкент, 1924, стр. 121—140).

Мотив огня нередко можно встретить в хорезмских легендах. В одной легенде, записанной нами в Куня-Ургенче, делается попытка объяснить возникновение домусульманского культа огня. В легенде фигурирует некий Гаштасып, пастух лошадей, сделавшийся визирем одного из наследников Джамшида. В дупле огромного дуба, посаженного около дворца, Гаштасып тайно содержал своего слугу, заставляя его разжигать в дупле огонь и вещать людям от имени бога-огня; таким образом, Гаштасып приобрел власть над людьми и положил начало огнепоклонничеству. Легенда, несомненно, книжного происхождения. Но на один момент хочется обратить внимание, а именно: на связь между огнем и деревом. Этот мотив весьма архаичен; он отражает примитивные представления о сакральной связи огня с деревом, зародившиеся еще в пору искусственного добывания огня путем трения¹⁸.

Ближе к непосредственно интересующей нас теме — культу плодородия — мы подойдем при характеристике пережитков почитания других стихий и природных явлений. И мы сразу встречаемся со странным обстоятельством: представления о сакральных свойствах земли недостаточно определены и четки; вывод о них чаще всего приходится делать лишь на основании анализа некоторых обрядов. Понятие о земле как великой плодородной сверхъестественной силе было «перекрыто», стерто представлением о священной сущности другой могучей стихии — воды, приоритет которой в интересующем нас комплексе верований сохраняется даже в пережитках. Но по существу удивляться этому не следует: именно в этом и проявляется специфика хорезмского (равно как среднеазиатского в целом и некоторых других) культа плодородия.

Но, конечно, и почитание земли — второго слагаемого в сакральной триаде (вода — земля — растения) — оставило свои следы в этнографии Хорезма. Достаточно вспомнить факты, изложенные нами в предыдущей главе. Боязнь чем-либо осквернить землю в них прослеживается с большой силой. Мы убедились, что предметом осквернения может быть все, что связано с мертвым, как это вытекает из древней местной традиции. Отсюда и

¹⁸ См. по этому поводу: Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 373, 439.

столь выразительный способ захоронения, при котором тело умершего стремятся всеми способами изолировать от земли (наземные склепы и саркофаги, подстилки, мощные деревянные фундаменты под «могильной» камерой и др.) и разнообразный ритуал, применяемый в тех случаях, когда мертвое так или иначе осквернило землю (сакральные способы очищения земли, оставление незасеянных участков и пр.).

Возделывать землю, готовить ее к посеву, засеивать, обводнять, собирать с нее урожай считалось *савоб* — богоугодным делом, а земледелие — самым почетным занятием. Все это, естественно, было окружено множеством мусульманских легенд, в которых фигурируют Адам, шайтан и прочие персонажи Корана, но не в исламе надо искать отражение хозяйственного уклада оседлого населения Средней и Передней Азии, а в старой зороастрийской религии. «Авеста предписывает любить землю, как любят девушку, оплодотворять ее семенами, делать ее матерью, приносящей богатый урожай. Это самое важное дело. От земледелия зависит счастье народов. Надо стараться заботливым трудом сделать землю плодородной. Заратуштра вопрошает Агура Мазду о том, какой самый важный закон. Агура Мазда отвечает: «Это сеять на земле хорошие крепкие семена»¹⁹.

Представления о плодоносящей силе земли и о возможности сакральными путями приобщения к ней оставили свои следы в пережиточных верованиях и обрядах Хорезма.

В этнографии народов мира хорошо известны сакральные церемонии, при которых участники их специально ложатся на землю, на посевы или катаются по ней. Сообщая подобные факты, Д. Фрезер связывает их со стремлением передать земле, предназначенной для посева, плодоносящие силы, исходящие от людей²⁰. Но, видимо, весьма сходные в основе своей контактно-магические действия могут иметь и обратную цель — приобщение к плодотворной силе земли. Только так мы можем объяснить церемонии, при которых бесплодные женщины в определенных местах ложились на землю и скатывались с земляных холмов, будучи уверены, что этим они

избавятся от своего недостатка. Такой славой, например, пользовался земляной холм Кырк-минг-мулла, находящийся около старого городища Куня-Ургенча²¹. По всей Средней Азии среди бесплодных женщин особой популярностью пользовались разнообразные земляные ямы и отверстия в земле, через которые женщины пролезали с той же ритуальной целью. Нам представляется, что и весьма распространенный в прошлом обычай бесплодных женщин натирать себе живот и грудь землей, который входил непременно частью в обрядность паломничества к различным святилищам, относится к этого же рода явлениям²².

С сакральными свойствами земли связано и наделение сверхъестественными силами растительного мира, который в культе плодородия занимает особо важное место, так как с богатствами лесных массивов, с обилием кормов степных пространств, с урожаем полей была связана жизнь и охотника, и скотовода, и земледельца. В силу того, что некогда существо многочисленных явлений природы, от которых зависело благополучие человека, оставалось для него непонятным, таинственным, все это облекалось в форму сверхъестественного, появлялись олицетворения, рождалась мифология.

Пережитки, связанные с культом растительности, прослеживаемые в Хорезме, весьма разнообразны и восходят к различным стадияльным этапам в истории этого явления. Правда, некоторые характерные образы в них отсутствуют; так, мы не встречаем здесь ничего, что бы напоминало образ «хозяина леса», лешего, так как лесов здесь мало. Но культ деревьев, отдельных их видов распространен всюду, и с ним связано немало архаизмов.

Вряд ли надо говорить, какую огромную роль играл растительный мир в жизни человеческого общества на ранних его этапах. Деревья снабжали плодами, с деревьями связана такая революционизирующая сила, как

²¹ Интересно, что в отдельных эпизодических случаях таких бездетных женщин здесь заменяли их мужья, приезжавшие в Куня-Ургенч.

²² Весьма любопытен один хорезмский обычай. В прошлом в число обязательных подарков, преподносимых женихом невесте, никогда не входили *кавш* — кожаные галоши. Мотивы этого запрета дожили до нашего времени: *кавш* топчет благословенную землю, и поэтому к ним относились отрицательно.

¹⁹ А. О. Маковельский. Авеста. Баку, 1960, стр. 86.

²⁰ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. I. М., 1928, стр. 162—166.

огонь, дерево дало человеку его первые орудия. Много непонятных явлений, связанных с деревьями, с растительным миром вообще, облекалось 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.

Хорезм в этом отношении не представлял исключения, и многие пережитки сакрализации растительного мира здесь долго сохранялись. Как и повсюду в Средней Азии, в Хорезме были весьма многочисленны «священные» деревья, часто увешанные лоскутами, оставляемыми верующими. Такие деревья, главным образом при мазарах, равно как и все вообще деревья и кусты на кладбищах, табуированы: их не срубали, не срезали их ветви.

Главная идея, определяющая культ деревьев, проявляется в разных вариантах, но в целом восходит к весьма примитивным анимистическим представлениям о том, что дерево (либо определенный вид его) служит вместилищем для духов и душ. В зависимости от того, положительный или отрицательный характер имеют эти сверхъестественные силы, складывается соответствующее отношение к дереву, к его сакральной сущности.

В Средней Азии, в том числе и в Хорезме, имеется целая категория деревьев и кустов, которых стремятся всячески избегать, так как они, согласно верованиям, служат пристанищем злых духов (джинов, аджина).

Прежде всего такой недоброй славой окружено в Средней Азии дерево грецкого ореха; находиться под ним, особенно на закате солнца, не рекомендовалось во избежание враждебных акций со стороны злых духов, гнездящихся в его ветвях. То же относится к джиде. Существует множество рассказов о людях, которые имели неосторожность спать в тени джиды и подвергались нападению со стороны джинов, становились помешанными. Можно заметить, что какое-то рациональное зерно в этих рассказах имеется: всякий, кто бывал в Средней Азии, помнит тот исключительно сильный, специфический аромат, который исходит от зарослей цветущей джиды и разносится далеко вокруг. Стоит ли удивляться, что он, так же как аромат магнолии или черемухи, мог оказывать на человека дурманящее действие.

В Хорезме обиталищем злых духов считается также шиповник, который так и называется здесь — *аджина гул*, т. е. «цветок аджины (джинов)». В окрестностях Ханки записан рассказ пожилой женщины, которая с полной убежденностью, что ее поразили джины, передала историю своей нервной слепоты, произошедшей в тот момент, когда она на рассвете срезала цветы шиповника, чтобы сделать настойку для захворавшего мужа.

Очень любопытны, хотя менее ясны, поверья, существовавшие в Хорезме в связи с некоторыми огородными культурами, а именно: с луком и табаком. Считалось, что лук и табак оскверняют землю, причем после табака земля в течение 40 лет признавалась нечистой и на ней ничего нельзя было сеять, кроме дынь, которые уже через год восстанавливали ее прежнюю сакральную чистоту. В отношении лука старый информатор из окрестностей Ханки выразился весьма образно, сказав, что «земля проклинает того человека, который сеет на ней лук»²³.

Однако не отрицательное понимание сакральной сущности тех или иных растений и связанное с этим чувство страха господствовали в хорезмских верованиях. Более характерен для Средней Азии подлинный культ деревьев, почтительное к ним отношение, определяемое той благодатной силой, которой, по существовавшим представлениям, они наделены.

Прежде всего это относилось к разного рода плодовым деревьям, которые в Хорезме мы встречали в различных обрядовых комплексах. Пожалуй, культ плодовых деревьев являлся одной из самых характерных черт местных верований и одним из существенных компонентов культа плодородия в целом. Исламу ничего другого не оставалось, как санкционировать этот культ и создать версию об особой «святости» фруктовых деревьев в силу того, что родиной их был якобы *бихишт* (бихишт — рай).

С реликтами почитания плодовых деревьев мы вступаем в область магии плодородия в сочетании с весьма архаичными идеями перевоплощения человеческих душ, о которых нам уже приходилось отчасти говорить выше.

²³ Мы уже высказывали предположение, что лук, чеснок, перец так же, как изображения змей, вышитые на детских халатиках, служили оберегами от злых духов не в силу своей особой «святости», что они не отпугивали якобы духов, а дезориентировали их, заставляя предполагать, что объект из их же среды.

1
Фруктовые деревья или некоторые их виды, в особенности их плоды, считались стимуляторами, а позднее символами плодородия. Не случайно атрибутом Анахиты, среднеазиатской богини-матери, источника жизни, был плод граната, поражающий обилием своих семян. По этой же причине изображение гранатового плода с магической целью вписывалось в орнамент среднеазиатских вышивок, которые готовились в качестве приданого²⁴. Впрочем, плод граната как олицетворение плодородия был известен во многих странах Древнего Востока.

С гранатом в Хорезме связано интересное поверье: это дерево может цвести всюду, но плодоносит оно якобы только в тех случаях, когда растет скрыто, не на виду у взоров человека; поэтому его стараются сажать в глубине сада, метрах в ста от жилья. В окрестностях Хивы этот же обычай объяснили несколько иначе: гранат сажают в отдалении, чтобы мимо него не проходили часто девушки и женщины — они могут быть одеты в красное, а от красного цветы граната якобы опадают. Здесь мы снова встречаемся с явлением магического действия того или иного цвета.

Фруктовые деревья и их плоды не были только символами — с ними были связаны различные обряды, призванные магическим путем способствовать плодovitости.

Видимо, человек давно обратил внимание на то исключительное обилие плодов, которое приносят такие деревья, как джиди²⁵ и шелковица, столь характерные для пейзажа среднеазиатских оазисов и горных долин; в своем религиозно искаженном сознании он наделял их особой сверхъестественной силой плодородия и стремился магическим путем воспользоваться ею. Нередко от старых людей в Хорезме можно услышать о джиде и шелковице весьма четкие определения, что «эти деревья сами очень плодovиты и потому они и способствуют плодovitости».

Кстати, обратим внимание, что к джиде существовало, как мы видели, своеобразное отношение, окрашенное

²⁴ Г. Л. Чепелевская. Сузани Узбекистана. Ташкент, 1961, стр. 71, 72, 74, 75.

²⁵ «Урожайность этого плода необычайна: к концу лета мелкие ветки деревьев густо покрыты плодами, расположенными один к одному» (Н. Н. Шавров. Материалы по изучению помологии Туркестанского края. СПб., 1912, стр. 95).

чувством страха. Но подобная двойственность в области сакрального — явление характерное.

В главе II (стр. 79) мы видели, какую роль джиди и шелковица играли в свадебных церемониях, в тех магических действиях, которые призваны были обеспечить будущее потомство молодых. Джиду мы встречаем и в других обрядовых комплексах, например в праздновании суннат-тоя, когда мужская молодежь кишлака устраивала торжественное шествие к дому, где происходило празднование. На арбе молодые люди везли срубленное деревцо джиди, предварительно очищенное от листьев; на колочки прикреплялись яблоки, урюк, конфеты. Подъезжая к дому, на крыше которого располагались молодые женщины и девушки, они слегка наклоняли деревцо, и последние расхватывали «украшения» джиди. Обычай этот назывался *чаман* («цветник») и зафиксирован в Хорезме в Шавате, Ургенче и Хиве — там, где жило исконно земледельческое население.

В этногенетическом плане интересны аналогии этому обычаю в Ферганской долине. Здесь у таджиков Кыстакоза на суннат-тоях также принято было украшать срубленные деревца²⁶. В той же Фергане жители Исфары при проведении весеннего праздника тюльпана украшали первыми цветами торжественно привозимые в селение молодые тополя²⁷. Е. М. Пещерева, описавшая этот праздник, справедливо называет его «совпадающим как по смыслу, так и по внешности обряда с западноевропейским праздником «мая»²⁸. На огромном материале преимущественно европейских народов Д. Фрезеру удалось восстановить комплекс представлений и обрядов, связанных с весенним возрождением природы, в которых украшение «майских деревьев», березок и прочее занимает одно из центральных мест²⁹. Трудно пока ответить на вопрос, почему обычай «майского дерева» сопровождается в

²⁶ Н. Н. Ершов. «Туи гулдор» у кыстакозских таджиков. «Труды АН Тадж. ССР», т. XVII. Сталинабад, 1953.

²⁷ Е. М. Пещерева. Праздник тюльпана (лола) в сел. Исфара Кокандского уезда. Сб. «В. В. Бартольд — туркестанские друзья, ученики и почитатели». Ташкент, 1927. Любопытная деталь: и здесь, как и в хорезмском обычае, срубленные деревца предварительно очищались от листьев.

²⁸ Там же.

²⁹ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. I, стр. 136—162; вып. III, стр. 11—38.

Средней Азии (в Хорезме и Фергане) празднество по поводу обрезания. Однако мы видели, что суннат-той, особенно в своей зрелищной части *томошо*, — явление сугубо синкретичное; в основную канву каких-то древних возрастных инициаций здесь вплелись разнообразные по своему генезису культовые явления, например интересующий нас обычай *чаман*, несомненно связанный с культом плодородия. Впрочем, столь характерные для хорезмского суннат-тоя бои баранов в далеком прошлом Средней Азии, если судить по свидетельству древних авторов³⁰, также имели отношение к аграрной магической практике.

Возвращаясь к культовому значению плодовых деревьев, в частности джиды, обратим внимание еще на один обряд, связанный с этим деревом и весьма характерный для земледельческого Хорезма. По рассказам старых крестьян, проживающих в окрестностях Ханки, в отдаленном прошлом весной старейший в семье человек, по обычаю начинавший сев, перед тем, как начать его, разбрасывал по пашне несколько пригоршен джиды, специально для этой цели хранившейся дома. Контактно-имитативный смысл этой магической церемонии, основанной на сакральных свойствах плодovitости данного дерева, совершенно очевиден.

Не меньшим числом поверий окружена шелковица тут, плодоносность которой столь же велика. Многие старые тутовые деревья почитаются в качестве «священных». Жители окрестностей Хивы рассказывают о старинных запретах срубать тутовые деревья; высохшую ветвь полагалось срезать, произнося молитвы. В селении Сарапойон около Ханки был весьма популярен так называемый Чилля-тут; с ним не связывалось легенд о каких-либо святых, само дерево считалось наделенным сакральной силой и в первую очередь покровительствовало детям. Около Чилля-тута резали обетных баранов, здесь же жарили богурсак. Если ребенок заболел в период чилля — сорокадневия, то к ветвям этого дерева женщины прикрепляли обетные лоскутки материи, у корней его бросали детские тубетейки: благодатные свойства Чил-

ля-тута должны были через вещи магическим путем перейти на больного ребенка и исцелить его.

Таких деревьев, почитание которых основывается на понятии сверхъестественной силы, заложенной в самом дереве, в Средней Азии не мало. Позднейшая мусульманская традиция лишила этот культ самостоятельности, подчинила агиологии: «священные» деревья стали почитаться уже не сами по себе, а лишь в связи с легендой о том или ином святом ислама, якобы посадившем такое дерево, совершившем около него чудо и т. п.

В этих агиологических легендах мы опять довольно часто встречаем тутовое дерево. Меняются персонажи легенд (Шарим-шейх, Уркут-бобо и др.), но тутовое дерево продолжает фигурировать как объект чудотворных деяний святого: из посоха, воткнутого в землю, за одну ночь вырастает шелковица, в зимние холода тутовое дерево начинает плодоносить и т. п.

Наряду с джидой и шелковицей в ряде мест Хорезма особыми сакральными свойствами наделялся один вид боярышника, именуемый здесь елиштирик. Боярышник растет в Средней Азии повсюду и на равнинах, и в горах. В прошлом плоды его использовались, несомненно, значительно шире³¹. В Хиве и некоторых других местах Хорезма боярышник считался одним из наиболее действенных средств для отогнания злых духов и нейтрализации «дурного глаза». С этой целью ветки боярышника или выструганные из этого дерева палочки, а часто вырезанные изображения рогов барана носили на головных уборах или прикрепленными к одежде. В какой-то степени сакральные представления о елиштирике переплетаются с вполне рациональными знаниями его свойств. Это прослеживается в хорезмском обычае прививать к елиштирику айву, который отмечали еще старые путешественники по Хорезму. Елиштирик — не только оберег от злых сил, он стимулирует долголетие и плодovitость, что и лежит в основе этого приема местных садоводов.

Заметим, кстати, что не только в Средней Азии боярышник был культовым деревом. Д. Фрезер приводит

³¹ Так, в Нуристане (Афганистан) весьма интенсивное использование плодов боярышника отмечено сравнительно совсем недавно (Н. Н. Вавилов, Д. Д. Букин и ч. Земледельческий Афганистан. Л., 1929, стр. 466).

³⁰ Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II. М.—Л., 1950, стр. 296.

примеры его использования в цикле весенних обрядов, связанных с возрождением природы в Англии и Германии³². Ганноверские цыгане считали боярышник покровителем рода, оберегом от враждебных духов³³.

Пожалуй, не меньшее значение, чем дикорастущие плодовые деревья, в системе интересующего нас комплекса верований имели фруктовые деревья садовых культур. Именно с ними чаще всего связываются обряды специфического женского цикла верований, образующего самостоятельную область культа плодородия в целом. В основе этого цикла лежат стремления магическим и жертвенным путем преодолеть рок бездетности. Этот, если так можно выразиться, личный культ плодородия разрастается в мощную систему сакральных запретов и рекомендаций и представляет собой одну из характернейших черт «среднеазиатской религии». Мы уже встретились с этим явлением при разборе семейно-бытовой обрядности (см. главу II).

В культе растительности имеются два исходных момента, которые питают эту «женскую религию». Оба они лежат в сфере первобытных религиозных верований. Это, во-первых, анимистическое представление о растении, чаще всего дереве, как об обители духа или духов и, во-вторых, изложенное нами сейчас понятие о сакральной плодородной силе дерева. Все женские обряды этого цикла сводятся к попыткам магическим путем приобщиться к этой плодородной силе и завладеть духом (душой), пребывающим в дереве, чтобы продолжить род. Здесь идея реинкарнации, несомненно, восходит какими-то уже утерянными путями к тем тотемистическим представлениям, которые более четко прослеживаются в культе животных. Представления о деревьях как вместилище душ и духов — явление универсальное. В реликтовой форме оно имеется и в хорезмских верованиях.

Особенно интересны женские обряды, связанные с деревьями, преимущественно фруктовыми, и прежде всего обычай зарывать под плодовые деревья послед, пуповину, зародышей до 3-месячного возраста, что в свете представлений о парциальной (частичной) душе может рас-

сматриваться как возвращение души (части ее) к месту своего прежнего нахождения. Бездетные женщины, каким-либо путем узнавшие о том, где такие остатки сохронены (последнее держат в тайне), украдкой пробираются к таким деревьям, совершают вокруг них ритуальные обходы, иногда обнимают их с полной уверенностью, что можно «перехватить» душу, забеременеть и избавиться от чилля (см. стр. 81), которая якобы переходит на роженицу. Однако подобные манипуляции бесплодные женщины совершали также около любых плодовых деревьев, а при более поздних вариантах представлений около деревьев, растущих у могил святых.

В ряде мест Хорезма (мазар Гюлли-бии около Ханки, мазар Азвер-бобо около Куня-Ургенча и др.) «священные» деревья особенно были почитаемы в связи с тем, что источают сок, который бесплодные женщины пили, натирали им свое тело, увозили с собой.

О связи души человека с деревьями в хорезмских религиозных представлениях имеются и другие, не менее рельефные свидетельства, относящиеся не только к сфере «женской религии». Так, в Ханки нами было записано: «Гуджум³⁴ — самое долговечное дерево; срубить его нельзя; срезать его ветви может лишь старый человек. Гуджум не растет до тех пор, пока жив человек, его посадивший, только после его смерти гуджум начинает усиленно расти». Вряд ли и в этом поверье не заложена та же идея о сакральной связи между душой человека и деревом как ее вместилищем. У нас не вызывает сомнения, что этой же идее обязан своим происхождением широко распространенный в Средней Азии запрет срубить деревья и кустарник на кладбищах, так как именно деревья и кусты становятся здесь пристанищем человеческих душ³⁵. Именно поэтому среднеазиатские кладбища и расположенные на них мазары, т. е. места постоянного обитания душ умерших, особенно «священные» и табуированные деревья, растущие на них, обладали всегда столь притягательной силой для бездетных женщин, совершавших к ним паломничество, которое сопровождалось действиями явно магического характера.

³² Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. I, стр. 148, 157.

³³ R. Liebich. Die Zigenner in ihrem Wesen und in ihrer Sprache. Leipzig, 1863, S. 38, 39.

³⁴ Гуджум (гужум) — вяз Андросова.

³⁵ С этим же связан широко известный у многих народов обычай сажать на могиле умершего дерева и тщательно о них заботиться.

Области сакральных представлений, связанных с рождением и смертью, тесно соприкасаются, и связующим звеном здесь является понятие человеческой души и ее перевоплощения. Не случайно по всей Средней Азии был распространен обычай бесплодных паломниц оставаться на ночь около популярных святилищ на кладбищах, т. е. там, где все по существовавшим верованиям насыщено душами умерших людей. Конечно, на поздних этапах развития верований этого цикла на первый план выступает тот или иной персонаж мусульманской агиологии, к помощи которого прибегают бездетные женщины. Дерево и душа — этот же мотив встречается в ряде хорезмских легенд. В этом отношении, в частности, нам представляется интересным один из вариантов распространенной на мусульманском Востоке легенды о падших ангелах Харуте и Маруте (мусульманская интерпретация зороастрийских божеств Хаурватат и Амеретат). Согласно хорезмскому варианту легенды, именно из тутового дерева было вырезано изображение девушки, которая чудом обрела душу и затем послужила поводом для грехопадения ангелов. Интересно, что в отличие от прочих версий девушка, согласно этой легенде, не превращается в звезду, а снова скрывается, исчезает в стволе тутового дерева³⁶.

Приведенные нами материалы о сакральном характере растительного мира в хорезмских верованиях подтверждают, что этот комплекс представлений и обрядов являлся едва ли не важнейшим компонентом культа плодородия в целом. Исходя из этого, а также из многочисленных параллелей, которые эти верования находят в религиях Древнего Востока, мы вправе продолжить поиск и постараться выяснить, сохранились ли в Хорезме какие-либо реликты культа умирающей и возрождающейся природы, который был присущ религиям Египта, Рима, Греции, малоазиатских народов древности и который столь блестяще был раскрыт и проанализирован Д. Фрезером³⁷.

³⁶ Нельзя не сравнить это с легендами о кафирской (нуристанской) богине плодородия Дизане. Бог Сатарам «воспламенился любовью к дереву», росшему среди озера. «Огромное дерево треснуло пополам, открывая в середине своего ствола богиню Дизану» (Д. Робертсон. Кафиры Гиндукуша. Ташкент, 1906, стр. 71).

³⁷ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. III.

Кульм умирающей и рождающейся вновь природы — явление универсальное и облекалось в самые разнообразные формы. Но для религиозных верований Хорезма, древней земледельческой цивилизации, основанной на искусственном орошении, аналогии типичным проявлениям этого культа следует искать в религиях древних народов, населявших долины Нила, Тигра, Ефрата, Ганга и другие очаги исконной земледельческой культуры.

Господство в Средней Азии ислама, его обрядности и праздников, связанных с чуждым населению древних земледельческих оазисов, но все же утвердившимся лунным календарем, в значительной степени вытеснило из жизни среднеазиатских народов домусульманские представления и обряды, отражавшие культ умирающей и возрождающейся природы. Однако полного исчезновения произойти не могло; хотя и рассеянные по разным обрядовым комплексам, часто переосмысленные следы культа умирающей и возрождающейся природы этнография Средней Азии сохранила.

Прежде всего это относится к весеннему празднику науруз («новый день»), бытовавшему почти у всех народов Средней Азии. Домусульманская природа этого праздника подтверждается письменными источниками. Так, Абурейхан Бируни подробно прослеживает его в верованиях древних персов, согдийцев и хорезмийцев³⁸.

Всюду в Средней Азии науруз был праздником весны, нового года, начала земледельческих работ. Чаще всего он совпадал с днями весеннего равноденствия. Мы не будем касаться вопроса о происхождении двойного науруза (народного и официального)³⁹, причин (пока еще недостаточно ясных) различных сроков его проведения и описывать локальные варианты этого праздника.

Характер науруза как праздника весны, возрождения природы, как определенного рубежа, на котором закладываются основы будущего урожая, единодушно и весьма четко подтверждают все полученные информации.

В Хорезме в этом отношении большой интерес представляет праздник, связанный также с весенним возрождением природы, который справлялся некогда в городе

³⁸ Абурейхан Бируни. Избранные произведения, т. I, стр. 224—229, 254, 256.

³⁹ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 2, стр. 329—331.

Хиве и ее окрестностях. Он назывался праздником розы (қизил гул). Обычай дарить розы родным и близким — один из основных моментов праздничного ритуала. В самом городе Хиве в этот день проводилось праздничное гулянье вблизи кладбища и мазара Баварис-бобо. Сюда стекалась молодежь со всего города. Девушки и молодые женщины вереницей проходили по неширокой дороге мимо кладбища, а юноши и молодые мужчины, стоя вдоль дороги, бросали своим любимым и уже просватанным девушкам розы, яблоки, а также крашенные яйца. Около мазара организовывались мужские складчины — одни приносили мясо, другие рис, масло, варили плов.

Этот праздник справлялся преимущественно молодежью, а розы, как говорят информаторы, были символом любви и зарождавшегося семейного счастья. В цикле весенних праздников и обрядов, связанных с идеей периодически возрождающейся природы, в частности в праздновании науруза и празднике роз, с наибольшей вероятностью могли сохраняться какие-то элементы культа умирающих и воскресающих божеств растительности, столь характерного для земледельческих народов Древнего Востока.

Мы не располагаем достаточно вескими историческими свидетельствами, на основании которых можно со всей определенностью говорить о среднеазиатском варианте этого культа, назвать какие-либо конкретные олицетворения умирающей и воскресающей природы, подобные Аттису, Адонису, Таммузу, Озирису и другим мифологическим персонажам. Но даже имеющиеся довольно скудные свидетельства позволяют пока гипотетически предположить наличие в прошлом Средней Азии аналогичного культа. С. П. Толстов связывает с культом умирающих и воскресающих божеств растительности образ древнеиранского культурного героя Сиявахша — Сиявуша, юного сына легендарного царя Кей-Кауса, подвергнутого преследованию, а затем убитого в Туране⁴⁰. Доказательства этому С. П. Толстов находит в свидетельствах Нершахи о наличии в доисламской Бухаре траурного культа Сиявуша⁴¹, а также в других источниках о траурных церемониях в Самарканде, связанных с

⁴⁰ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 202—205.

⁴¹ Там же.

гибелью юного безымянного божества⁴². В этнографических материалах Средней Азии прямых данных о персонификации умирающей и воскресающей природы мы не находим, и сделать заключение о наличии или отсутствии этого культа в Средней Азии в прошлом можно лишь на основании анализа обрядового материала с привлечением соответствующих аналогий.

Следует в этом плане обратить внимание на некоторые моменты среднеазиатской агниологии.

Вряд ли необходимо еще раз доказывать, что столь типичный для ислама шиитского толка траурный цикл обрядов, связанный с именем имама Хусейна, сына халифа Али («Шаксей-Вахсей»), донес до нашего времени характерные черты своего прототипа — траурного ритуала, посвященного умирающим божествам растительного мира Таммуза, Аттиса, Адониса, который местами дожил до мусульманского времени. Об этой преемственности писал в своих работах С. П. Толстов⁴³. Мысль о генетической связи траурного культа Хусейна и его брата Хасана с древними культами умирающих (убиваемых) божеств была поддержана О. А. Сухаревой, подкрепившей ее рядом этнографических фактов⁴⁴.

Это же целиком подтверждают наши наблюдения в Хорезме. Здесь, как и в Самарканде, Бухаре, Фергане, в месяц мухаррам совершались траурные обряды в память имама Хусейна. *Имам ой* (месяц имама) был хорошо известен в Хорезме; *имам оши* — так именовались коллективные трапезы в честь Хусейна. Характерно, что в Хорезме все эти церемонии совершались в женской среде. Траур проявлялся в том, что в течение определенного срока ограничивали себя в еде и питье; запрещалось сти-

⁴² Там же.

⁴³ См. напр.: С. П. Толстов. Очерки первоначального ислама. СЭ, 1952, № 2, стр. 73. Данные о длительном бытовании культа Таммуза сообщает Д. Фрезер на основании арабских свидетельств: «Таммуз (июль). Около середины этого месяца справляется праздник «эль-Бугат», т. е. праздник плачущих женщин. Это праздник Тауза, в честь бога Тауза. Женщины скорбно оплакивают участь бога...» (Золотая ветвь, вып. III, стр. 53). Об этом же реликте древних верований в системе религии переднеазиатских сабиев сообщает Бируни: «Хияль Хазирана. Седьмого — поминовение Таммузы, когда люди плачут и причитают» (избр. произв., т. I, стр. 304).

⁴⁴ О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960, стр. 27, 28.

рать и менять одежду, платки головного убора, расчесывать себе волосы и пр. Местами (как, например, около женского мазара Гюлли-бии) с памятью Хусейна были связаны женские радения и трапезы. Обратим внимание на то, что все эти церемонии происходили в суннитской среде, в местах, где трудно предположить наличие каких-то шиитских влияний. Это могло произойти потому, что траурные церемонии, связанные с именем Хусейна, наслонились на древние обрядовые комплексы местного культа умирающих и воскресающих божеств.

Обратимся к другим моментам агиологии. Проследивая реликты культа умирающего (убиваемого) божества, О. А. Сухарева связывает с ними образ Кусам ибн Аббаса («Шах-и-зинда», т. е. «живой царь»), столь популярный в Самарканде. Согласно народной легенде Кусам живым скрылся в колодце, держа в руках свою отрубленную врагами голову⁴⁵. Обнаруженные в других местах Средней Азии аналогии данному мифу дают возможность с большим основанием искать первооснову сюжета в древних культах страдающих и умирающих божеств.

Поэтому большой интерес представляет хорезмская легенда о Джамильджане, записанная нами в Куня-Ургенче (где имеется его почитаемая могила) и в других местах. Джамильджан рисуется в виде прекрасного отрока, ученика святого Наджмеддина Кубра. Будучи оклеветан перед правителем, Джамильджан был убит его слугами; обезглавленное тело отрока было брошено в Аму-Дарью. По призыву своего учителя Джамильджан вышел живым из вод реки, держа в одной руке свою голову, а в другой — кувшин для омовения. Мифический образ Джамильджана, особенно популярный среди женщин, совершающих паломничество к его могиле, весьма напоминает «божественное дитя», о культе которого в древнем Самарканде сообщают древние авторы и которое, по мнению С. П. Толстова, является одним из вариантов среднеазиатских умирающих и воскресающих божеств⁴⁶. Нельзя не обратить внимание на то, что и в легенде о Джамильджане, как и в мифе о «Шах-и-Зинда», присутствует мотив водной стихии (Аму-Дарья, колодец), который неизменно сопутствует классическим об-

разам умирающих и воскресающих божеств Древнего Востока (Озириса, тело которого было брошено в Нил, Адониса, изображения которого при траурных церемониях бросались в море или источники)⁴⁷.

Необходимо отметить еще один момент хорезмской агиологии, который нам представляется примечательным в плане генетической связи с культами умирающих и воскресающих божеств. Это — поразительное обилие святых, которые, согласно народным легендам, в какой-то момент своей жизни исчезают из поля зрения окружающих, уходят из жизни, скрываются неизвестно куда, хотя продолжают считаться живыми, причем в отдельных случаях существует убеждение в том, что они вернутся к людям. Термин *гойиб* (гойиб — исчезнувший) сопутствует названию очень многих хорезмских мазаров (могил святых). По большей части это мазары безымянных святых, не имеющих определенного «жития», и именуются они лакабом (прозвищем) — Гойиб-ата или Гойиб-бобо. Однако среди «исчезнувших» святых есть персонажи, имеющие подробные жизнеописания, об одном из них, популярнейшем в Хорезме святом Султане Хубби речь будет ниже. Институт «исчезнувших святых», окруженных почитанием, особенно женщин, невольно воскрешает в памяти образы древневосточных страдающих божеств, периодически погибающих, скрывающихся в потустороннем мире.

Как ни любопытны приведенные данные среднеазиатских агиологических легенд, наибольший интерес в плане сохранения реликтов культа умирающей и возрождающейся природы представляет не мифология, а обрядовая практика. Помимо траурных обрядов, связанных с образом Хусейна, к этому же циклу, несомненно, относятся и упомянутые уже нами обряды типа «майского дерева» (см. стр. 199).

В обрядах науруза не сохранилось никаких следов персонификации возрождающейся природы, отсутствует конкретный образ божества, даже в сугубо мусульманизованном варианте, однако на одно обстоятельство ритуала весенних праздников хочется обратить внимание. Вряд ли случайно красная роза в хивинском празднике стала олицетворением воскресающей природы.

⁴⁵ О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане, стр. 34.

⁴⁶ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 204.

⁴⁷ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. III, стр. 50, 56, 58, 78 и др.

Экскурс в область классических культов умирающих и воскресающих божеств Древнего Востока обнаруживает поразительные этому параллели. Описывая ритуал культа Адониса в Сирии, Д. Фрезер пишет: «Красная роза тоже считалась обязанной своим цветом смерти Адониса: Афродита, торопясь к своему раненому возлюбленному, наступила на куст белых роз; острые шипы вонзились в нежную кожу богини, и ее кровь навсегда окрасила эти белые розы в красный цвет»⁴⁸.

Вообще красный цвет — это цвет умирающего бога растительности. В пурпурную мантию одевали статую Таммуза. Красный оттенок приобретала якобы речная вода от крови раненного вепрем божества. Помимо розы цветком Адониса считалась анемона, лепестки которой окрасились согласно легенде кровью юного бога⁴⁹. Возможно, присутствие красного цвета в среднеазиатской весенней обрядности следует объяснить именно отголосками аналогичных местных культов.

Основываясь на одном свидетельстве Бируни, можно было бы высказать предположение, что хивинский праздник розы испытал определенное влияние христианства, наличие последователей которого в Хорезме исторически зафиксировано⁵⁰. В главе своего труда, посвященной праздникам христиан, Бируни пишет: «Айяр... Четвертого — праздник роз, согласно древнему обычаю; также справляется он и в Хорезме. В этот день приносят в церкви джурийские розы, и причина этого в том, что Мария одарила в этот день первыми розами Елизавету, мать Иоанна»⁵¹. Пожалуй, даже не существенно, имеет ли в виду Бируни только хорезмских христиан, что из контекста не совсем ясно. Возможность христианских влияний тем более основательна, что древний праздник роз в месяце Айяр почти точно совпадает по календарю со временем хивинского праздника. Однако от подобного предположения мы должны отказаться, так как весенний праздник роз — явление довольно широко распространенное в Средней Азии и не совпадающее с

⁴⁸ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. III, стр. 51.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ О хорезмских христианах см.: С. П. Толстов. Новогодний праздник «календас» у хорезмских христиан начала XI века. СЭ, 1946, № 2, стр. 87—108.

⁵¹ Абурейхан Бируни. Избранные произведения, т. I, стр. 326.

границами христианских колоний. О. А. Сухарева обращает внимание на «чрезвычайно архаичный праздник красной розы, который ежегодно в течение месяца справляется у мазара Ходжа Баховаддина» (Бухара) и который она связывает с пережитками культа умирающего божества⁵².

Материалы об этом же празднике, справлявшемся на значительно более широкой территории Бухарской области, опубликованы А. Х. Хамраевым⁵³. Праздник, по словам автора, был связан с весенним севом, начинался в марте и продолжался в течение целого месяца. Сайли — гулянья, связанные с праздником красной розы, — переносились из одного селения в другое на территории Шафриканского и Гиждуванского районов. Здесь мы встречаем и аналогичный хивинскому обычаю одаривания розами, и шествие по улицам девушек и молодых женщин, и тот же характер участия в сайле молодых людей. Как и в Хиве, дни праздника были днями помолвок.

Надо полагать, что и праздники роз, и праздники тюльпанов (см. стр. 199; вряд ли и здесь случайна символика цвета) и другие среднеазиатские варианты праздников весенних цветов имеют чисто местную основу в виде существовавшего некогда культа возрождающейся природы.

Пожалуй, ни один из весенних обрядов Средней Азии не имеет столь разительных параллелей в классических культах умирающих и воскресающих божеств древности, как повсеместно бытующий здесь обряд приготовления ритуального кушанья, именуемого сумаляк. Обычай варки сумаляка, связанный с наурузом, в разных местах Средней Азии варьировал в деталях, но содержание его было неизменно: это чисто женский обряд магического характера, имевший целью обеспечить богатый урожай текущего года и личное благополучие участниц обряда. Ниже мы рассмотрим основные особенности обряда сумаляк в его хорезмском варианте⁵⁴.

⁵² О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане, стр. 35.

⁵³ А. Х. Хамраев. Праздник «Красной розы». «Изв. АН Узбек. ССР». Серия обществ. наук, 1958, № 6, стр. 72, 73.

⁵⁴ При описании обряда нами использованы полевые записи, сделанные Н. П. Лобачевой, автор выражает ей свою признательность.

Сумаляк хорезмские женщины варили весной, по большей части образуя соседские складчины из 10—15 человек. Первый этап приготовления сумаляка для нас наиболее существен. Заключается он в том, что определенное количество пшеничного зерна, промыв его в семи водах, раскладывают на досках и дают зерну прорасти, что занимает обычно семь дней. Пророщенное зерно толкут в ступе; полученную кашу по частям промывают опять-таки в семи водах и процеживают. Полученная жидкость и является основным ингредиентом ритуального кушанья. Слитую в казан, эту жидкую кашу перемешивают с мукой (пшеницу и муку берут в пропорции 1:2) и варят, все время помешивая. Варить сумаляк начинают с вечера, к утру он бывает готов. Сумаляк раздают всем участницам складчины, оделяют им соседей и знакомых.

Как и всякое обрядовое действие, приготовление сумаляка сопровождается многими запретами и рекомендациями, носящими явно магический характер: на ушки казана кладут щепотки соли (от «дурного глаза»), хотя в само кушанье соль не кладут; зажигать огонь в очаге под казаном должна обязательно румяная женщина («чтобы сумаляк подрумянился»); руководительницами варки сумаляка с той же магической целью выделяют пожилых многодетных женщин.

Основная цель обряда — достижение плодородия и благосостояния в текущем году — четко прослеживается во всех информациях. «Поев сумаляка, будешь многодетной; детей будет столько, сколько крупинок в сумаляке; будет во всем обилие и богатство, все участницы сумаляка достигнут долголетия» — таковы результаты обряда, формулируемые информаторами. Следует обратить особое внимание на то, что приготовленным сумаляком, как правило, оделяют бесплодных женщин.

Интересно, что, по утверждению некоторых информаторов, сумаляк раньше готовили именно в дни посева зерновых культур. В этом проявляется основная особенность обряда: ритуальное проращивание зерновых культур являлось магическим действием, стимулирующим якобы произрастание посевов.

Поразительны аналогии, которые позволяют включить обряд сумаляка в комплекс представлений и действий культа умирающих и воскресающих божеств расти-

тельного мира. Мы имеем в виду хорошо известное по материалам религии Древнего Востока явление, которое благодаря Д. Фрезеру получило название «садов Адониса» и в разных вариантах прослежено у многих народов. Что же понимает Д. Фрезер под «садами Адониса»? Он пишет: «Лучшее доказательство, свидетельствующее о том, что Адонис был божеством растительности и главным образом хлеба, дано нам в том, что называется садами Адониса. Это были корзины или горшки, наполненные землей, в которую сеяли хлеб, ячмень, различные цветы и т. д. За этими садами в течение восьми дней ухаживали главным образом женщины, если не одни только женщины. На солнечной жаре зерна эти очень быстро давали побеги, но так как побеги эти были без корней, то они увядали так же скоро. По истечении восьми дней сады эти уносились вместе с изображением мертвого Адониса и бросались в море или в источники», и далее: «подражая росту хлебов, люди надеются обеспечить себе хороший урожай. Ускоренный рост хлеба и ячменя в садах Адониса должен был ускорить проращивание посеянных в полях семян...»⁵⁵

Фрезер видит в «садах Адониса» «своего рода изображения Адониса или проявление его силы». Так, несомненно, было, когда культ умирающей и возрождающейся природы уже достиг стадии антропоморфизации, родились образы ее божеств, создавалась мифология. Изображения бога умирающей растительности в виде статуэток, сопровождавшие «сады Адониса», подтверждают эту мысль. Однако обряд ритуального проращивания зерна для стимулирования роста посевов, для достижения богатого урожая, общего благосостояния, личной плодовитости именно в силу своей магической сущности может быть значительно старше развитого культа умирающих богов типа Адониса, Озириса, Аттиса и др. Этот ритуал существовал и на той стадии развития культа, когда сверхъестественная плодотворная сила, заключенная в растительности или в ее отдельных видах, была еще далека от олицетворения или оно находилось на ранней стадии, проявляясь в понятии безличных духов, которые, по словам Д. Фрезера, еще «не имеют определенного, отчетливого происхождения, не существует

⁵⁵ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. III, стр. 56—62.

общепринятого предания относительно происхождения этих духов, их жизни, их судеб и их характера» и когда «обряды... являются скорее магическими, чем умиловительными»⁵⁶.

Осколком этой архаической стадии в развитии культуры умирающей и возрождающейся природы является, в частности, и среднеазиатский обряд сумальяка. Большой его архаизм по сравнению с классическими «садами Адониса» характеризует одно весьма существенное обстоятельство: участники обряда приобщались к сакральной плодотворной силе, заложенной в сумальяке путем его поедания, т. е. тем естественным для примитивного сознания путем, каким многие народы (австралийцы, папуасы и др.) стремились, например, обрести силу убитого врага или при церемониях интичиумы приобщиться при помощи своего рода причащения к сакральной силе своего тотема. Кстати, с интичумами австралийцев, одной из целей которых было магическое размножение животных и растений, обряд сумальяка имеет принципиальное сходство — это тоже магическое действие, призванное увеличить урожай текущего года.

Сумальяк имеет древние местные корни. Имеется любопытное свидетельство Бируни, который, характеризуя обряды древних персов, так описывал церемонии, связанные с весенним возрождением природы: «... и зазеленело все то, что высохло, и сказали люди: «Рузи-нау», т. е. «новый день», и все посадили ячмень в корыте или иной посуде, считая, что это принесет благо. С тех пор остался обычай сажать в этот день вокруг блюда семь разновидностей (разрядка наша.— Г. С.) злаков на семи подносах. По тому, что вырастало, судили о качестве злаков в данном году — сильные они будут или худые»⁵⁷. Конечно, как гадание значение обряда не первоначально; в основе его лежало вполне реальное магическое действие.

Мы хотим обратить внимание на то место в свидетельстве Бируни, где говорится о семи разновидностях злаков. Число семь играло сакральную роль при устройстве праздничного новогоднего угощения у сасанидских персов, о чем упоминает Иностранцев, ссылаясь на Кисра-

ви⁵⁸. Семь разновидностей злаков, о которых сообщает Бируни, мы находим в пережиточных среднеазиатских, в частности хорезмских, обычаях, также новогодних, при приготовлении другого традиционного ритуального кушанья, а именно: гуджи. *Гуджа* (гўжа) — род жидкой каши, которую в день науруза готовили в домах, а затем сносили в мечеть, где ее съедали, оделяя родных и знакомых. Каноничным с точки зрения древней традиции было приготовление гуджи из семи разновидностей злаков: джугары, пшеницы, ячменя, проса, риса, маша, лобии. Обычай так и назывался *науруз гуджа*.

Магические в своей основе весенние обряды приготовления и вкушения ритуальных кушаний сумальяка и гуджи целиком принадлежат к циклу обрядов аграрного культа и начинают цепь земледельческих обрядов, сопровождавших некогда все трудовые процессы крестьянина.

Заметим сразу, что получать в настоящее время обстоятельные информации о земледельческой обрядности весьма затруднительно. Пережитки этой категории отмирали наиболее интенсивно в связи с быстрой и коренной перестройкой всего сельскохозяйственного процесса. Приходится довольствоваться тем, что сохранила память представителей старшего поколения. Это относится прежде всего к Хорезму, где собирание материала по данной тематике началось поздно.

Правда, в других местах Средней Азии этнографические исследования земледельческой обрядности проводились более систематично и позволяют довольно детально проследить земледельческие культы первой четверти текущего столетия, а местами и для более позднего времени. Мы имеем в виду прежде всего работы М. С. Андреева⁵⁹. Специальную главу посвятил в своей книге земледельческим обрядам М. Р. Рахимов⁶⁰.

Необходимо отметить, что в земледельческой обрядности существовало заметное единообразие для различных очагов земледельческой культуры Средней Азии, что не исключает, разумеется, местных вариантов, вытекающих прежде всего из особенностей культурно-хозяйст-

⁵⁸ См. семь белых чаш, семь дирхемов и др.: К. А. Иностранцев. Сасанидские этюды. СПб., 1909, стр. 97.

⁵⁹ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф. вып. 1, 2.

⁶⁰ М. Р. Рахимов. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период. Сталинабад, 1957, стр. 131—218.

⁵⁶ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. III, стр. 127.

⁵⁷ Абурихан Бируни. Избранные произведения, т. I, стр. 228.

венных типов. Многие лакуны, имеющиеся в хорезмском материале, могут быть восполнены, и многие явления интерпретированы исходя из материала других районов Средней Азии.

Цикл земледельческой обрядности отличается тем, что в нем элемент мусульманства весьма незначителен; в своей основе представления и обряды этого цикла принадлежат обширному пласту доисламских верований. По своему содержанию этот цикл обрядов является одним из существенных компонентов культа плодородия. Стремление либо магическим путем, либо умилостивлением добиться правильного произрастания и большого урожая земледельческих культур — такова его основная цель.

Мы попытаемся проанализировать те моменты земледельческих обрядов, которые особенно выделены информаторами и, видимо, являлись центральными для данного цикла.

Как и повсюду в Средней Азии (да и не только в Средней Азии), особенно ответственным в ритуальном отношении было начало таких работ, как пахота и сев. Начинать их по древнему обычаю полагалось старейшим людям. Это имело не только вполне рациональный смысл в связи с наибольшим хозяйственным опытом таких лиц. Здесь действовал все тот же магический закон, который мы уже наблюдали при многих семейных обрядах: люди, обладавшие долголетием, большим потомством, наделялись особой сакральной силой, особой маной. Свойства этих людей магическим путем переходили на объект, в данном случае на поля и посевы, благотворно сказываясь на обилии урожая. Ритуальный характер действий таких зачинателей полевых работ виден из того, что они совершали всего лишь 2—3 чисто символических хода с плугом при вспашке или бросали всего 2—3 первые пригоршни зерен при севе, после чего работу продолжали другие. Такое лицо выполняло культовые функции, и его с полным правом можно назвать «семейным жрецом». Интересно, что, по некоторым информации, старик, начинавший работы на поле, ни в коем случае не должен был быть слишком дряхлым и бессильным. Это вытекало из представлений о том, что свойства такого служителя культа могли магическим же путем пагубно сказаться на результате работ, в данном случае на урожае.

Такое семейное исполнение земледельческого культа соответствует тому этапу общественных отношений, когда патриархальная семья выделилась уже из большого коллектива и обрела самостоятельность. Но есть основания полагать, что на более ранних стадиях аналогичные функции выполняли специальные лица — представители всей общины⁶¹. Намеки на это мы находим и в хорезмском материале. «В каждом элате (общине.— Г. С.) имелся очень опытный крестьянин, к мнению которого прислушивались все другие», — сообщает информатор из Хивы. — «Когда он давал указания — их всегда выполняли. Он каждый год начинал пахоту, сев, давал указания о их начале». Если внимательно следить за дальнейшим содержанием рассказа информаторов, роль в общине «опытного крестьянина» становится все более примечательной. Такие *яшулы* (термин, всюду в Хорезме применяемый к лицам солидного возраста, пользующимся уважением), оказывается, свои определения сроков начала работ производили по ночам, выходя в поля. Этот же яшулы общины давал патия (фотиха) — благословение, разрешение — на начало пахоты, и он же обходил выстроившиеся в ряд упряжки быков, принадлежавшие общинникам, и совершал самый распространенный в Средней Азии весенний обряд — смазывал рога быков жиром, в котором предварительно жарился бургасак. Интересны свидетельства о том, что в общинах имелся и особый «специалист по севу», опытный, обязательно пожилой яшулы. Он в магических целях начинал сев, а продолжали обученные им молодые крестьяне, являвшиеся его учениками. Таких учеников у яшулы по севу в каждой общине было несколько. По словам старых крестьян, имелись в прошлом и специальные рисоля, где указывалось, какие правила и обряды требовалось соблюдать при пахоте, севе, уборке. Все это позволяет распространить хорошо знакомые в Средней Азии ремесленные (точнее, профессиональные) традиции в известной степени и на крестьянство. Конечно, сходство не было полным, отсутствовала, например, типичная для ремесла цеховая замкнутость. Но имело место нечто напо-

⁶¹ О реликтах общинного жречества у таджиков см.: М. С. Андреев. *Таджики долины Хуф*, вып. 1, стр. 38, 39; вып. 2, стр. 75 и др.; М. Р. Рахимов. *Земледелие таджиков бассейна реки Хингсу...*, гл. V.

минающее ремесленные (профессиональные) посвящения. Хивинский информатор сообщает: «Если умирал глава семьи, его сын сам по себе не начинал крестьянскую работу: он шел к опытному крестьянину и просил его дать ему патия, разрешение на начало самостоятельного хозяйствования. Яшулы приходил к нему и сам начинал сев — бросал одну-две пригоршни семян, а затем передавал семена молодому хозяину; тот продолжал сеять под присмотром яшулы». Любопытно, что и здесь существовал обычай одаривания «учителя» одеждой⁶².

Материалы, позволяющие высказать предположение о наличии в прошлом реликтов общинного жречества, крайне ограничены. Это вполне естественно. Выделение патриархальных семей из общинного коллектива, большая их экономическая и социальная самостоятельность, видимо, давно уже обусловили разложение общинного аграрного культа, перенесение земледельческой обрядности в семьи. Руководство земледельскими обрядами стало функцией глав больших семей. Именно эта стадия в развитии аграрного культа в пережиточном виде и отражена в этнографических материалах Хорезма.

В процессе разложения общинного культа многие его элементы, видимо, были утеряны, но наиболее характерные обряды, призванные магическим или жертвенным путем способствовать плодородию, продолжали бытовать и в рамках отдельных семей-хозяйств.

Пока сохранялся традиционный способ обработки земли с использованием омача и упряжки волов, всюду в земледельческом хозяйстве Средней Азии сохранялся обряд первой борозды. Помимо символического ритуала, совершаемого старшим в семье, — первых двух-трех ходов с омачем, — о котором мы говорили, обращают на себя внимание еще некоторые моменты данного обряда. Это прежде всего приготовление и вкушение богурсака. Вообще приготовленные из муки ритуальные кушанья в Хорезме различались по своему назначению, о чем мы скажем ниже. Приготовление богурсака непременно со-

⁶² О живых представителях Бобо-Дехкона у таджиков и аналогичных хорезмских обрядах посвящения см.: Е. М. Пещерева. Гончарное производство Средней Азии. «Труды Института этнографии Академии наук СССР», т. XLII. М. — Л., 1959, стр. 129, 130.

путствовало здесь всем обрядам, связанным с культом умерших и предков. С первой пахотой года это ритуальное кушанье связано не случайно. Именно начало годовых земледельческих работ требовало активного содействия всех предшествовавших поколений земледельцев, всех духов предков, к помощи которых, как мы видели, по самым разным поводам прибегали. И, конечно, первое место среди них принадлежало Бобо-Дехкону, (деду-земледельцу), пиру-покровителю крестьян, мифический образ которого присутствует в верованиях всех народов Средней Азии.

Хотя в этнографии Средней Азии о Бобо-Дехконе собран огромный материал, существо этого мифического персонажа до сих пор остается до конца не выясненным. Можно лишь с уверенностью сказать, что идентификация его с Адам-ата — праотцом Адамом, которая довольно четко прослеживается в некоторых информациях, — это результат довольно позднего влияния ислама. Более интересны попадающиеся иногда отождествления его со святым Хызром, так как последний вне всякого сомнения воспринял некоторые черты древних божеств растительного мира (иногда — воды). Некоторые легенды, в которых Бобо-Дехкон выступает не только как первый земледелец, обучивший людей этому занятию, но и как первый, кто постиг искусство добывать огонь, изготавливать металлические орудия, рисуют нам образ культурного героя, чем-то близкого героям древнеиранского эпоса. Вероятно, образ Бобо-Дехкона сложился в результате сложного процесса контаминации, и, несомненно, в сложении его основное место принадлежало культу предков.

Нельзя считать случайным сам кровнородственный термин «бобо» — дед. Все обряды, связанные с сельскохозяйственными процессами, посвящались Бобо-Дехкону. Имя его поминалось во время пахоты, сева, при жатве, обмолоте урожая, при вкушении первого хлеба. Когда жарили богурсак, считалось, что это *бахш*, т. е. одаривание Бобо-Дехкона. Ему посвящался специальный *хирман той* — празднество (семейное) после уборки урожая: делали богурсак, плов или шурпу, звали стариков общины и муллу; в честь Бобо-Дехкона читались молитвы. В некоторых местах на хирмане часть пшеницы символически выделялась Бобо-Дехкону. Его зна-

чение в земледельческом культе на первом месте: «Все садака, все, что делалось при любом крестьянском деле, посвящалось Бобо-Дехкону; потом уже шли разные аулия (святые)», — говорят информаторы.

Бобо-Дехкона крестьяне называли своим покровителем *пиримиз*, «хозяином всех растений», а также своим яшулы. Применение последнего термина весьма примечательно: так обычно называли старших, уважаемых общинников, глав больших семей, однако в применении к аулия, святым, покровителям тех или иных профессий этот термин не употреблялся.

Арвох (т. е. дух) Бобо-Дехкона упоминался крестьянами во многих религиозных формулах и призываниях наравне с арвохами предков. Как и Бобо-Дехкона, почитать предков полагалось при посеве арбузов, дынь, при сборе первых плодов с фруктовых деревьев. Интересная запись была сделана в одном из древних мест выращивания пшеницы, в селении Гандумион⁶³ (около Хивы). Здесь Бобо-Дехкон наравне с духами-предками семьи фигурирует как объект почитания при проведении семейного праздника *уй той*, завершающего строительство нового крестьянского дома. И ему, и предкам посвящается приготавливаемый богурсак, который, по словам информаторов, жарят и вкушают, «чтобы было в доме благосостояние, чтобы много было пшеницы».

В Средней Азии каждое ремесло, каждая профессия имели своего пира-покровителя. Большинство из них — это персонажи агиологии, чаще всего библейско-коранические святые. Бобо-Дехкон тоже пир-покровитель. Но в ряду других пиров он стоит особняком. У него нет жителя, он лишен каких-либо индивидуальных черт, в легендах он не вступает во взаимоотношения с другими персонажами агиологии, не творит чудеса *каромат*. По тем довольно скудным и однообразным сведениям, которые о Бобо-Дехконе содержатся в информациях, образ его рисуется весьма прозаическим: он скорее труженик, мало чем отличающийся от других крестьян, вся его особенность в том, что это — первый земледелец, научивший людей возделывать и засеивать землю.

Нам кажется, что не к пантеону древних божеств-покровителей следует обращаться, выясняя генезис

⁶³ Гандум — тадж. пшеница.

образа Бобо-Дехкона, а к институту служителей земледельческого культа на ранних этапах его развития. В этом аспекте нам кажется чрезвычайно интересным свидетельство М. С. Андреева, который обнаружил, что у горных таджиков под именем Бобо-Дехкона понимается не только покровитель земледельцев, но и те руководители земледельческого культа, несшие реликтовые обязанности жрецов, которые, кстати, и происхождением своим связывались с основателем земледелия. Отсюда весьма понятной становится и тесная связь почитания Бобо-Дехкона с культом предков.

В плане генезиса различных явлений земледельческого культа, связанных с образом Бобо-Дехкона, большой интерес представляет также тот цикл обрядов, который сопровождает завершение земледельческого процесса — сбор урожая.

В хорезмских верованиях, видимо, не сохранилось уже каких-либо представлений о духе (душе) поля, умирающем при окончании жатвы. Во всяком случае никаких данных об этом в хорезмских информациях мы не встречаем. Но когда жатва была окончена, зерно обмоложено и находилось уже на хирмане, начиналась серия обрядов, весьма примечательных. Основное их значение — в сакральном очищении собранного урожая. Этому посвящен обряд *хакулла* («божеское право»). Название соответствует позднейшей интерпретации обряда: часть зерна считалась долей бога или, точнее, предназначенной на богоугодное дело. Так обряд *хакулла* и объяснялся всюду, где в Средней Азии существовало земледелие; так, вслед за информаторами, трактовали его многие исследователи. Мы сейчас увидим, что дело обстояло несколько иначе.

Сложенное в большую кучу зерно до переноски его в амбар требовалось подвергнуть сакральному очищению. Необходимость очищения сквозит уже в весьма рационалистических и, по-видимому, далеко не первичных объяснениях информаторов: скот, с помощью которого велся обмолот, мог загрязнить зерно.

Действия, которые для этой цели совершали, представляли собой настоящий ритуал, в котором магический элемент занимал далеко не последнее место.

Прежде всего вокруг кучи зерна обычно лопатой очерчивали круг. Это уже знакомый нам по многим

обрядам магический круг, преграда, за которую не может проникнуть враждебная сверхъестественная сила; зерно, таким образом, находилось под надежной охраной. Такое назначение круга в информации выражено весьма определенно («это делается для того, чтобы шайтан не проник к зерну»).

Далее следовала процедура особенно примечательная. С четырех сторон кучи брали понемногу зерна в *тир*⁶⁴ и затем его относили в сторону на несколько шагов (количество шагов варьировало), где его и ссыпали на землю. Считалось несущественным, что будет с откинутым зерном: его могли забрать люди (бедные, дервиши и т. д.), склевать птицы. Смысл этой процедуры определялся весьма четко: таким путем собранный урожай очищался. Во всех информациях фигурируют четыре стороны кучи зерна, с которых берут хакулла, и сам способ очищения — отбрасывание зерна в сторону. Но в Бии-Базаре (правый берег Аму-Дарьи, ниже г. Бируни) встретился вариант: изъятое зерно следовало обмыть водой и опять смешать с кучей зерна. Обмывание (обрызгивание) водой в способ очищения включено весьма не случайно.

Описанный обряд хакулла весьма оригинален. Однако при поисках сходных способов сакрального очищения нам удалось обнаружить интересные аналогии, о которых мы вправе говорить как о прототипах. Речь идет о зороастрийских способах сакрального очищения, изложенных в Вендидаде. Очищаются ли зерно и травы, спрашивается в VII фаргарде, если осквернены соприкосновением с мертвым, и дается положительный ответ; называется способ очищения: «...необходимо в длину локтя от сухого, в длину руки от сырого зерна на каждую из четырех сторон часть зерна отложить; один раз зерно необходимо водой (!) обрызгать»⁶⁵. Почти аналогичным способом производится по Авесте очищение оскверненных дров⁶⁶.

Нам представляется несомненным, что обряд хакулла генетически связан с зороастрийскими способами

⁶⁴ Так в Хорезме называется деревянная посуда, специально предназначенная для сыпания зерновых, похожая на решето (но без отверстий). Тир служил и определенной мерой объема.

⁶⁵ Авеста, Вендидад, VII, 32, 33.

⁶⁶ Там же, VII, 28—31.

очищения. Если учесть древние традиции земледельческой обрядности Средней Азии, этот вывод вполне реален.

В том же цикле обрядов, посвященных уборке урожая, хочется обратить внимание еще на два обстоятельства. Хирман с находящимся на нем зерном на определенное время покидают все присутствующие. С этим связано поверье, что святой Хызр посещает хирман и дотрагивается своей рукой до зерна. Поэтому перед тем, как покинуть хирман, работающие на нем лопатой выравнивают кучу зерна, чтобы впоследствии можно было легче увидеть на ней след от руки Хызра. Обычай весьма характерный, если учесть, что Хызр согласно верованиям играл большую роль во всей системе культа плодородия. «Если кому-либо встретится Хызр, тот человек станет богатым» (урочище Джумыртау); «Хазрати Хызр не пир крестьян, а вообще податель изобилия. Если он обратит взор на поле, на сад, на хирман с зерном, то, значит, обилие всего обеспечено» (Хива) и т. д. Образ Хызра в среднеазиатских верованиях ассоциируется с растительностью. Возможно, именно этот персонаж мусульманской агиологии воспринял какие-то черты божеств растительного мира⁶⁷.

С Хызром же связан и другой момент обрядов при уборке хлеба. Это своего рода «запечатывание» урожая. Когда зерно окончательно сложено в кучу, на макушку последней кладется комок глины, *кесак*, именуемый *Хызыр кесаки*, *баракат кесаки* (кесак изобилия) или *тоза кесаки* (чистый кесак). По словам всех информаторов, этот комок глины должен быть взят на «чистом месте», из развалин дома, а чаще всего около арыка с проточной водой. По некоторым сведениям, этому комку глины заранее придавалась округлая форма. Когда зерно перенесено в амбар, кесак тоже относят туда же, где он и хранится до будущего года, когда его снова используют для этой же цели. Значение и происхождение подобного «запечатывания» урожая вне всякого сомнения имеет сакральный характер, но генезис этого обычая не ясен. Однако, учитывая сходный обычай «запечатывания» урожая у горных таджиков, мы

⁶⁷ В. Л. Вяткин. Самаркандские легенды. «Справочная книжка Самаркандской области», 1897, вып. V, стр. 235.

позволим себе высказать некоторые предположения. В Таджикистане, по свидетельству М. С. Андреева⁶⁸, для этой цели служил не комок глины, а небольшой кусок сухого воловьего помета. Эта своеобразная «печать» местами (Вахан, Ишкашим) заготавливалась заранее в день Нового года, когда происходила особая церемония ввода рабочих быков в жилое помещение, и хранилась до обмолота урожая⁶⁹.

Нам представляется, что здесь мы имеем дело с различными аспектами того сакрального значения, которое в земледельческих культах на определенном этапе их развития имел рогатый скот, в частности рабочие быки. Бык, и ранее бывший символом плодovitости, с утверждением плужного земледелия стал ассоциироваться с плодородием земель. «Эта сила плодovitости», — писал Л. Я. Штернберг, — «переходящая, эманулирующая от одного объекта к другому, рассматривается как сила, которая имеет таинственное влияние и на плодovitость человека и даже на плодovitость растительного мира»⁷⁰. Как важная производительная сила земледельца бык стал объектом культа, олицетворением плодородия вообще, и не только олицетворением, но и фактором, активно воздействующим на результат труда крестьянина, именно в силу svih сакральных свойств. Этим можно объяснить ту серию обрядовых действий различных вариантов земледельческой религии в разных странах, в которых фигурирует бык и которые, в частности, в пережиточных формах нам сохранила этнография Средней Азии. Среди них — и ритуальное смазывание жиром рогов быка при первой вспашке полей, и влияющий на будущий урожай обычай жертвоприношения быка Аму-Дарье (см. стр. 310), и многое другое.

В комплексе обрядов, связанных с культом плодородия, применительно к труду земледельца особое внимание обращают на себя те сакральные представления, которые связаны с результатом земледельческого труда.

Вряд ли найдется земледельческий народ, у которого хлеб в том или ином виде не был окружен почитанием

⁶⁸ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 2, стр. 83, 84.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 431.

и вокруг него не создавалось бы целой серии правил и табуаций. Подобное отношение к хлебу может быть объяснено вполне рационалистически: хлеб — основной продукт питания земледельца, и подобное отношение к нему вполне естественно. Однако целый ряд представлений, связанных с хлебом, и обрядовых действий, в которых он занимает центральное место, целиком относится к области сакрального. Это тоже вполне естественно: выращенное в результате применения целой серии магических и иных действий зерно, а впоследствии хлеб как бы суммировали в себе все те сакральные усилия и магические свойства людей и животных, которые были затрачены в процессе их производства. В среднеазиатских верованиях сохранилось немало тому свидетельств.

Хлеб является одним из наиболее распространенных оберегов от враждебных сверхъестественных сил — духов, «дурного глаза». Вместе с другими предметами его непременно кладут под подушку роженицы, в колыбель новорожденного; хлеб «охраняет» мальчика, которому совершено обрезание. Куски хлебной лепешки в Хорезме зашивают в туморы — амулеты. Там, где находится хлебное тесто (например, около тандыра), никогда не водятся джины и пари. «Я всегда кладу под подушку кусок лепешки — и могу спать спокойно», — говорит 80-летняя женщина из Гурлена. Эти сакральные качества хлеба и злаковых зерен свойственны и для представлений древних земледельцев Ирана и Средней Азии и образно отражены в Авесте:

«Когда зерно всходит, их (демонов) бросает в пот.

Когда зерно веют, кашляют они,

Когда зерно мелют, плачут и вопят они,

Когда хлеб пекут, убегают они прочь»⁷¹.

Зерна злаков в Хорезме используют в религиозной «медицине», особенно часто при глазных заболеваниях. Здесь во многих местах, например в Хиве, при появлении бельма рекомендовалось брать на ладонь зерна пшеницы, растереть их и затем прикоснуться к глазам. То же проделывали в Ханки у мазара Салли-баба: па-

⁷¹ А. О. Маковельский. Авеста, стр. 86.

ломники подносили к глазам зерна джугары, после чего, совершая обходы могилы святого, зерном посыпали дорожку.

Сакральная сила хлеба и зерна столь действенна, что специально приготовленная с жиром первая лепешка (патыр) делает чистым (халал) новый тандыр после его установки. Сакральная сила зерна и хлеба проявляется во многих обрядах, связанных с идеей плодородия. Таков среднеазиатский обычай перед проведением первой борозды давать рабочим быкам специально в этот день испеченные лепешки. Наделение быка особыми сакральными свойствами, стимулирующими плодородие полей, превращает его в своего рода источник изобилия, и хлеб, данный быкам, как бы совершает сезонный магический круговорот, превращаясь в конце концов в полный урожай.

С хлебом связано многое, что должно магическими путями содействовать личной плодовитости людей. Не случайно пшеница непременно фигурирует в родильных обрядах, связанных с именем патронессы женщин, охраняющей и стимулирующей деторождение. При церемонии приготовления богурсака женщины, стремившиеся иметь детей, гадали по форме брошенных в масло кусочков теста, кто родится у них — мальчик или девочка. Вряд ли в основе этого лежит только гадание. Плодотворная сила хлеба якобы влияет на плодовитость; именно поэтому женщины нанизывали соответствующей формы кусочки теста вместе с богурсаком на камышинки и тщательно хранили их у себя дома пока не появится беременность⁷².

Интересно, что сакральная сила богурсака в результате позднейшего развития представлений перешла в орнаментальные сюжеты — тот же процесс, который мы

⁷² Форма богурсака в Средней Азии бывает различна. В Хорезме — это почти исключительно ромб. У таджиков долины Хуф богурсак примерно поровну делают в виде круглых в сечении валиков и лепешек с желобком. Аналогичные формы ритуального печенья встречаются в Ленинабаде, в Кулябской области. Сообщившая об этом А. К. Писарчик справедливо замечает, что это «является отдаленным проявлением фаллического культа» (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 2, стр. 385, 386, приложения). Хорезмское так называемое гадание по форме теста («если с бугорком — мальчик, с трещинкой — девочка») целиком относится к той же области магии плодородия.

наблюдали с рогами барана, с плодами граната и пр. Ромбовидный узор, так и называемый *богурсак*, мы встречаем особенно часто на хорезмских кошмах. Нам представляется, что богурсаку же обязаны своим появлением характерные узоры в виде ромбов и полуромбов, украшающие стены и башенки хорезмских хаули⁷³.

Ритуальные хлебные печенья в Средней Азии весьма разнообразны. В Хорезме некоторые информаторы вносят уточнение в их специализацию, утверждая, что богурсак преимущественно связан с поминальным культом, *катлама* — ритуальное печенье свадебных и прочих тоев, *поссук*⁷⁴ — ежегодных больших праздников — *хаитов*. Возвращаясь к сказанному выше (см. стр. 101), напомним, что традиционная раздача всем посещающим той ритуального печенья обязана своим появлением не одному лишь знаменитому гостеприимству. Хлеб свадебных и прочих тоев обладает якобы скрытой в нем силой, своего рода маной, способной магическим путем передаваться тому, кто этот хлеб получает, и благотворно повлиять на его будущее. Даже новорожденному ребенку с магической целью повлиять на его дальнейшую судьбу вкладывали в рот разжеванный хлеб («нонли бўлсин, ошли бўлсин» — пусть будет богат хлебом, едой).

Почтительное, мы бы сказали, мистическое отношение к хлебу проявляется даже при самом будничном его приготовлении. Есть множество сакральных запретов — нельзя перешагивать через разложенное тесто, нельзя даже проходить за спиной женщины, занятой его разделыванием, так как здесь присутствуют якобы особые женские пиры, покровительствующие хлебопечению. Образ этих пиров довольно смутен; это скорее бесплот-

⁷³ Узор в форме ромба (и полуромба) принадлежит к символике плодородия. «Значение простого ромба хорошо известно: это символ женского начала в природе. В таком значении он выступает с палеолита до наших дней»; «Анализ изображений показывает связь ромба с крючками с магией плодородия» (А. К. Амброз. Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками»). СА, 1965, № 3, стр. 18); «Как символ плодородия ромб с крючками был связан с магией входа в жилище, в хозяйственные постройки» (А. К. Амброз. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа. СА, 1966, № 1, стр. 65).

⁷⁴ *Катлама* — слоеные лепешки; *поссук* — лепешки из тонкопросеянной муки.

ные духи, нежели конкретные святые, которыми мусульманство постаралось заменить древние божества. Не удалось нам уточнить, кем же является и тот пир-покровитель, к которому по всему Хорезму обращались женщины при печении хлебных лепешек в тандыре, пронося следующую, ставшую стандартной формулу (заключение для того, чтобы лепешки, укрепляемые на стенках тандыра, не отпали):

«Пирим пухта,
Мен япаман,
Сен тўхта!»

«Пир мой пухта⁷⁵,
Я прикреплю,
Ты удержи!»

Среди сакральных запретов, связанных с хлебом, нельзя не упомянуть о старинном правиле, согласно которому солому нельзя использовать для топки очагов. По словам информаторов, «в соломе могут попадаться хлебные зерна, а жечь хлеб — большой грех».

Аграрная обрядность, по мнению исследователей, особенно тесно связана с культом небесных светил, с астральными культами. Поэтому вполне закономерен вопрос: какое место в серии земледельческих обрядов занимает поклонение небесным светилам, насколько в пережиточных верованиях сохранились реликты этого культа?⁷⁶ Сразу скажем, что пережитки этого рода в этнографических материалах (мы имеем в виду материалы Хорезма) прослеживаются довольно скупо. Причину этого объяснить пока затруднительно. Возможно, культ небесных светил, как наиболее явный и еретический, быстрее всего был «перекрыт» и вытеснен мусульманством при его распространении. Не исключаем мы и известную недоработку в этом вопросе полевых исследований. Так или иначе об астральном культе, судя по письменным источникам, занимавшем в верованиях древних важное место, этнография Хорезма сохранила

⁷⁵ Трудно сказать, имеется ли в виду имя собственное. В этом случае оно могло образоваться от тадж. «пухтан» — варить, печь, готовить; «пухта» — сваренный, испеченный, созревший, опытный, искусный (М. Гаффаров. Персидско-русский словарь т. I. М., 1914, стр. 127). У таджиков Хуфа *пухта* называются вообще хлебцы, приготовленные с ритуальной целью, обычно парные (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 2, стр. 95, 185, 345 и др.).

⁷⁶ Об астральном культе в зороастризме см.: А. М. Беленицкий и др. О домусульманских культах Средней Азии. КСИИМК, 1949, вып. XXVIII, стр. 84.

лишь отдельные косвенные подтверждения его былого значения. Хотя в пережиточных хорезмских верованиях не сохранилось следов каких-либо персонификаций астрального культа, однако особое почтительное отношение к солнцу, луне, звездам, представление о некоторых их сакральных свойствах имеется. В первую очередь это относится к солнцу. Так, весьма характерны запреты работать во время восхода и захода солнца. Возможно, причину этому следует искать в том, что некогда именно это время суток посвящалось культовым церемониям, связанным с почитанием солнца, как это до сих пор еще наблюдается у некоторых народов Индостана⁷⁷. Старая зороастрийская концепция сакральной нечистоты всего мертвого, о реликтах которой мы подробнее говорили в главе III, сохранялась, видимо, в запретах совершать панихиду (джиназа, совершаемую обычно на открытом воздухе) в момент, когда солнце стоит прямо над головой, а также в стремлении избежать того, чтобы солнечные лучи пали на лицо умершего. Вместе с тем интересны намеки на всеочищающую способность солнца (см. стр. 142).

Реликты существовавшего некогда культа солнца прослеживаются, пожалуй, наиболее ярко в сюжетах хорезмского орнамента. Солярная символика представлена здесь чрезвычайно богато. Мы встречаем ее в орнаменте кошем и набоек, в резьбе по дереву и камню и особенно в орнаментировке по сырой глине стен и башенок хорезмских хаули (усадеб). Это круги с разнообразным заполнением и особенно характерные для Хорезма вихревые розетки, которые считаются исследователями наиболее яркими воплощениями солярной символики⁷⁸. Стоит обратить внимание на то, что интересующие нас орнаментальные сюжеты располагаются преимущественно у входа в хаули и на деревянных воротах усадеб. В большинстве случаев значение этих солярных символов уже утрачено; информаторы объясняют их наличие вполне естественным желанием украсить внешний вид жилища или предметов домашнего

⁷⁷ «Народы Южной Азии», серия «Народы мира». М., 1963, стр. 145, 147 и др.

⁷⁸ К. В. Тревер. Памятники греко-бактрийского искусства. М.—Л., 1940, стр. 90; О солярных знаках на хорезмских оссуариях, см.: А. В. Гудкова. Ток-кала. Ташкент, 1964, стр. 94, таблица XI, 2.

обихода. Но иногда в информациях имеются иные мотивы: изображения солярных символов связывают со стремлением предохранить себя от враждебных сверхъестественных сил. Так, 90-летняя женщина в Бии-Базаре (правый берег Аму-Дарьи) уверенно называла вихревую розетку, изображенную у входа в дом, средством, охраняющим от «дурного глаза».

Аналогичные объяснения встречались и в других местах. Подобная трактовка солярных символов делает понятным, почему именно эти сюжеты связаны с входом в жилище: мы уже видели, как тщательно стремились вход в усадьбу предохранить от проникновения враждебных сакральных сил (рога барана над воротами, их изображение около окон и т. п.). Нам представляется, что солярный смысл в своей основе имеют и гончарные поливные блюда, которые в Хорезме можно часто встретить вмазанными в глину над воротами дома и значение которых как оберегов от сглаза не утрачено до сих пор. Вряд ли случайно такое обилие изображений свастики — этого универсального символа огня и солнца, какое мы наблюдаем в резьбе деревянных дверей и калиток, особенно в г. Хиве.

Магия охраны входа в жилище нам представляется здесь несомненным фактом.

Свойства небесных светил нейтрализовать все нечистое встречаем мы и в других случаях. Солнце и звезды в этой роли мы уже встречали в обрядовой практике (см. стр. 135). Сходные способы очищения известны в Авесте⁷⁹. В Хорезме к сакральному воздействию звезд прибегали и в иных случаях. Так, на крышу ночью «под звезды» выставляли кислое молоко, после чего его давали больному. Любопытно в качестве аналогий некоторые индийские обычаи, о которых пишет Л. Я. Штернберг: «В Индии магометане из местности Оуд наполняют серебряный сосуд водой и держат его так, чтобы в нем могла отразиться луна; ищущий исцеления больной упорно смотрит на ее изображение и потом, закрыв глаза, залпом выпивает воду, а в северной Индии в полнолуние кладут на крышу пищу, чтобы она впитала лунные лучи, и потом ее съедают, что дает удлинение

⁷⁹ Авеста, Вендидад, VII, 14, 15.

жизни; там же больные смотрят в растопленное масло или в молоко на отражение луны...»⁸⁰

Факты, приведенные Л. Я. Штернбергом, интересны для нас и в несколько ином плане, а именно: в связи с примитивными представлениями об оплодотворяющей способности небесных светил, чему он уделил много места в своем анализе этнографического материала⁸¹ и с чем мы также встретились в Хорезме.

Здесь в очень многих местах, обычно около мазаров, имелись почитаемые колодцы, привлекавшие прежде всего бездетных женщин. Такие паломницы, по словам информаторов, «наклонялись над отверстием колодца и, смотря по тому, что в воде его видели — луну или звезды, — судили о том, кто у них должен родиться — мальчик или девочка». Гадание, как в этом мы убедились на ряде примеров, — это уже позднейшая трансформация обряда с точки зрения примитивной психологии вполне реального, в котором, на наш взгляд, связь сакральных качеств небесных светил и деторождения несомненна и служит лишним подтверждением тому, что почитание небесных светил занимало в культе плодородия важное место.

Специфические для Средней Азии географические и культурно-хозяйственные условия способствовали тому, что центральное место в религиозных верованиях, начиная с древнейших времен, занял культ водной стихии. Это проявилось в том, что универсальное олицетворение плодородия в образах богинь-матерей, свойственное верованиям большинства народов, в Средней Азии, как и в некоторых других районах Древнего Востока, развивалось по линии сакрализации прежде всего водной стихии. Именно вследствие того, что в земледельческих районах Азии жизнь зависела в первую очередь от наличия водных источников и искусственного орошения, могли утвердиться и получить самостоятельное значение в развитых пантеонах образы богинь плодородия, олицетворявшие водную стихию.

Таким путем по мере развития и усложнения земледельческой культуры и ирригации в Средней и Перед-

⁸⁰ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 506.

⁸¹ Там же, стр. 500—507.

ней Азии происходило постепенное оформление образа Великой богини-матери, известной в древних источниках под именем Ардвисуры Анахиты. Авеста рисует этот образ как мощный поток реки, «широко разливающейся, целебноносной... безбрежной, широкой, равной длиною всем водам, что по земле текут, мощной, стекающей с вершин Хукарйа до моря Ворукаша»⁸², причем, судя по авестийским упоминаниям, имеется в виду не одно лишь отвлеченное понятие водной стихии вообще, а совершенно конкретное географическое явление — водная магистраль с притоками и сетью каналов («тысячерукая» Ардви), источник, питающий целую страну или область.

Не вдаваясь в существо дискуссии о том, какие именно реки Средней либо Передней Азии являются эквивалентами водных источников, рисуемых Авестой, мы в своем дальнейшем анализе этнографического материала исходим из мнения тех исследователей, которые связывают образ Ардвисуры Анахиты с великой водной магистралью Средней Азии — с древним Оксом — Аму-Дарьей. Придерживаясь этого мнения, С. П. Толстов пишет: «Кульм Окса — Вахша, долго сохранявшийся в средневековом Хорезме, огромная роль Аму-Дарьи в хозяйственной жизни страны позволяет предполагать, что Хорезм, как и Бактры на верхнем Оксе, а может быть еще в большей степени являлся важнейшим центром культа этой богини вод вообще и богини вод Аму-Дарьи в особенности»⁸³. Как мы увидим в дальнейшем изложении, это положение, высказанное С. П. Толстовым, полностью подтверждается этнографическим реликтовым материалом хорезмских верований.

Согласно авестийским свидетельствам, Ардвисура Анахита сочетает в себе функции покровительницы плодородия в самом широком его понимании: она — источник всего живого; благодаря ей произрастают растения, размножаются животные; от нее зависит продолжение рода человеческого. Почитание ее в древности было окружено всеобщим и сложным культом.

⁸² Авеста, Ясна; И. С. Брагинский. Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956, стр. 46.

⁸³ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 200.

Многочисленные археологические находки изображений Анахиты преимущественно в терракотовой глиптике, сделанные в самых различных местах Средней Азии, говорят о широкой популярности этого образа среди народов, населявших край в древности.

Все это позволяет уже заранее ожидать, что культ Анахиты, как и культ воды вообще, начиная с самых ранних стадий его развития, не мог не оставить своих следов в пережиточных верованиях современных народов Средней Азии. Тем более это относится к Хорезму, где жизнь не мыслилась без Аму-Дарьи и оросительной сети.

Материал Хорезма подтверждает это на разнообразных примерах, причем многие явления, связанные с культом воды, несут в себе черты значительно большей архаики, нежели развитый культ божества водной стихии, персонажа оформившегося пантеона государственной религии.

Если начать анализ с отношения к воде вообще, без ее связи с конкретными водными источниками, то прежде всего надо отметить, что каких-либо четких формулировок о священной сущности водной стихии уже не сохранилось; о наличии такого представления можно судить, лишь обратившись к области обрядовой практики, в которой, в частности, очистительные свойства воды — мы имеем в виду, естественно, сакральное их понимание — используются часто. Мы уже неоднократно встречались с этим явлением в предыдущем изложении материала. Воду с этой целью применяют в различных семейно-бытовых обрядах, при шаманском лечении, используют для очистительных церемоний в земледельческих обрядах (очищение собранного урожая и др.).

В Хорезме, как и во всей Средней Азии в целом, буквально на каждом шагу встречаются «священные» источники, колодцы, хаузы, обычно расположенные около мазаров (мы не ошибемся, если скажем, что очень многие мазары, святарища возникали около источников воды). Понятие особой сакральной чистоты водной стихии проявляется в тех ритуальных мерах, коими старались охранить или освободить воду от всего нечистого (см. стр. 141).

Особенно почтительное отношение издревле существовало к воде, поступающей по каналам на поля Хо-

резма. Здесь необходимо обратить внимание на одно, на наш взгляд, весьма существенное явление. Почти все основные каналы Хорезма, играющие большую роль в хозяйственной жизни оазиса, связаны с именем того или иного святого. Такой святой иногда почитался как покровитель канала, а иногда назывался как непосредственный его основатель, чудесным способом выведший воду из Аму-Дарьи. Особенно распространена легенда о патроне города Хивы Палван-ата, который, проходя от берега Аму-Дарьи в сторону Хивы, чертил своим посохом по земле, и вслед за ним потянулась линия готового канала, так и названного именем Палван-ата.

Почти аналогичная легенда о чудесном прорытии канала связана с именем святого шейха Хусим-бобо, который своим посохом отвел часть воды из канала Палван-яб.

Окрестности Тахта обводнил якобы при помощи канала Хан-яб святой Исмамут-ата (Исим, сын Мусаиба), мазар которого почитался в этой местности на развалинах древнего городища, носящего название Ешрат-кала.

Покровителем сети каналов южнее Ханки считали святого Сулеймана (мазар вблизи Мадира); когда в каналах было мало воды, у его могилы устраивались моления. Существовала пословица «сув делясанг Сулейман-деля» («если просишь воды, проси у Сулеймана!»).

На правом берегу Аму-Дарьи в качестве подателя воды на поля почитался Шаббаз-бобо, мазар которого находился около развалин Кята (г. Бируни). Сеть каналов в районе Гурлена возникла в результате «чудес», совершенных местными святыми.

На мусульманском Востоке становление ислама было связано с процессом замещения старых божеств и духов, обладавших функциями покровительства тем или иным занятием, профессиям, специализированных «целителей» и прочих различными персонажами мусульманской мифологии, суфийскими святыми — легендарными и историческими лицами. Несомненно, этот же процесс замены старых патронов новыми происходил в той области культа, которая была связана с земледельческим хозяйством, в частности, с ирригацией, как основой последнего. Трудно сказать, на смену каким образам олицетворения водной стихии появились «святые-

ирригаторы», подобные описанным выше, было ли это единое божество воды — Ардвисура Анахита или существовали наряду с нею какие-то локальные покровители вод и каналов. Можно лишь с уверенностью предположить, что домусульманский культ покровительства водам и каналам был достаточно развит и стоек, если на стыке разных религиозных систем ему потребовалось создать мусульманский эквивалент. Уже само наличие такого явления, как сакральный патронат, связавший воды и каналы с носителями сверхъестественной силы (пусть ими являются даже поздние мусульманские святые), говорит о том огромном значении, которое в религиозном сознании придавалось водной стихии.

Значение Аму-Дарьи в хозяйственной жизни оазиса, равно как в религиозных верованиях его населения, получило отражение в наличии большого числа легенд и поверий, которыми окружена эта великая среднеазиатская водная магистраль. Характерно, что большинство из них воссоздает сюжеты и образы героев древнеиранской эпической традиции. Не случайно основным их персонажем является Феридун (Трэтаона Авесты), образ которого тесно связан со стихией воды и восходит к тотемической фратрии быка⁸⁴.

Вероятно, ко временам среднеазиатской античности, к эпохе интенсивного строительства мощной ирригационной сети восходит сюжет наиболее распространенной в Хорезме легенды, в которой Аму-Дарья рисуется как крупнейший канал, созданный по приказу Феридуна; отсюда и ее название «Белканди Перидун» (от тадж. «бел» — лопата, «кандан» — рыть, прорывать), которое всеми информаторами приводится как древнейшее название реки.

Часто в информациях упоминается и другое название реки — «Амин-Дарья». Однако и его связывают с Феридуном: таково было якобы имя его визиря, который руководил работами по прокладке канала — Аму-Дарьи. Любопытны легенды, в которых проявляется специфическое отношение к Аму-Дарье — страх и известная доля неприязни к ней, объясняемая «строптивым характером» реки. В них фигурирует хазрати Омар (второй халиф),

⁸⁴ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 292—303.

укротивший все реки ударами своей плети *дарра*, кроме Аму-Дарьи, которая в силу своего своенравия, сохраненного ею, часто выходит из берегов и производит спустошения. Согласно другому поверью Аму-Дарья до «конца света» (*киямат*) семь раз будет менять свое течение.

Двойственность в отношении к Аму-Дарье прослеживается в анимистических представлениях, с нею связанных, которые мы относим к наиболее древнему пласту олицетворения водной стихии.

Мы имеем в виду обнаруженные нами в хорезмских верованиях представления о безликих духах *аранглар*, населяющих якобы воды Аму-Дарьи и каналов, из нее выходящих; аранглары (характерно представление о их множественном числе) управляют течениями вод, от них зависит режим реки, они вызывают наводнения и кораблекрушения.

Арангларов никто не может видеть, но сами они всевидящие. Интересны поверья, согласно которым некоторые святые и люди, наделенные сакральными силами, могут выступать против арангларов и укрощать их. Таким борцом за интересы людей (особенно каючников — судоводителей) рисуется один из популярнейших в Хорезме святых — Султан Хубби, к которому каючники во время бури на Аму-Дарье обращаются с призывами о помощи.

В Ханки записана любопытная легенда, рассказывающая о большом наводнении, произведенном на канале Газават арангларами, взбунтовавшимися в его водах. Люди обратились за помощью к сильному ишану, проживавшему в Ханки; он погрузился в воды канала, где вступил в поединок с арангларами. Через некоторое время на поверхности воды показалась кровь, а затем всплыло тело ишана. Отсюда, по словам информаторов, само название канала (гозий — участник священной войны).

Однако в представлениях о арангларах прослеживается и прямо противоположное к ним отношение. В мусульманизированной интерпретации это «существа, любимые богом»; во многих информациях говорится, что «аранглары приносят людям пользу». В этой связи обнаруживается весьма интересное обстоятельство: аранглары — эти невидимые, бесплотные духи — насе-

ляют весь окружающий мир. Так, они появляются в пустыне, но и в этих поверьях они не теряют некоторой связи со стихией воды: «...если человек заблудится в пустыне и умирает от жажды, аранглары поят его водой» (Ханки).

Вероятно, представление об арангларах восходит к древнейшим анимистическим пластам среднеазиатских верований, когда весь окружающий мир в сознании первобытного человека был населен бесплотными духами, в достаточной степени еще не дифференцированными и не достигшими стадии четкого олицетворения. К более позднему этапу в развитии анимистических верований относятся те персонажи демонологий (пари, джины, дэвы, албасты и др.), которые были нами охарактеризованы (глава I) — духи, более определенные в своем отношении к людям и более прочно и дифференцированно привязанные к окружающей среде (рекам, горам, жилищам, деревьям и пр.). Среди них некоторые образы (су-пари, кыз-пари) также связаны с водой и напоминают русалок славянских народов.

Отмеченная нами двойственность в отношении к Аму-Дарье и ее водам, идущая из глубин человеческого миропонимания, по мере усложнения религиозных верований, видимо, менялась в сторону усиления роли Аму-Дарьи как объекта почитания, основного фактора культа плодородия. Этот процесс базировался на дальнейшем развитии производительных сил в античном Хорезме, создании мощной ирригационной системы и расцвете земледельческой культуры в оазисе. Именно на этом историческом этапе анимистическая мысль достигает развитой степени олицетворения водной стихии, и в системе культа плодородия оформляется образ Великой богини, подательницы всяческих благ, тесно связанный с основным источником плодородия — Аму-Дарьей.

В этнографических материалах Хорезма, в том числе фольклорных, не сохранилось какого-либо яркого мифологического образа обожествленной Аму-Дарьи. Слишком давним было господство здесь мусульманства. Поэтому, чтобы отыскать какие-либо следы этого древнего культа, необходимо вновь обратиться к обрядовой стороне хорезмских верований.

Обряды, в которых иногда явно, иногда более скры-

то Аму-Дарья выступает как центральный объект культа, довольно многочисленны. Нетрудно понять, например, что распространенное поверье, гласящее, что человек минует якобы адские мучения, угрожающие ему по учению ислама, если он семь раз пересечет течение Аму-Дарьи, несмотря на мусульманскую окраску, восходит к древнему культу Аму-Дарьи (Куны-Ургенч).

Наиболее ярко почитание вод Аму-Дарьи проступало в обрядах жертвенного культа, которые отличались разнообразием и совершались по самым различным поводам. Вполне естественно, что такого рода обряды прежде всего имели место в той среде, которая с Аму-Дарьей имела наиболее тесное соприкосновение в силу своих занятий. Таковы каючники — водители амударьинских судов — вся жизнь которых проходила на реке и на каналах, из нее вытекавших.

Наименее сложным, но весьма распространенным был обряд жертвоприношения водам Аму-Дарьи соли; каючники совершали его во время рейсов во избежание якобы «дурного глаза». Каючники же совершали и кровавые жертвоприношения Аму-Дарье. Перед очередным выездом, после погрузки судна, на него вводили барана или другой мелкий рогатый скот и резали его, спуская кровь в воду Аму-Дарьи.

Необходимо обратить внимание на одну традицию, соблюдавшуюся каючниками при спуске на воду нового судна: в момент спуска в Аму-Дарью бросали *дарга* — кормчего нового каюка. Обряд этот аналогичен тому, который соблюдался при пуске амударьинской воды в каналы — в этом случае в воду бросали мираба (распределителя воды).

Трудно со всей достоверностью установить корни этого обычая; есть основание полагать, что сбрасывание в воду дарга или мираба — какая-то весьма поздняя трансформация обряда жертвоприношения.

В прошлом существовало немало обрядов умиловления Аму-Дарьи, при которых жертвой являлся домашний скот, в частности бык, баран. Эти обряды были следствием целого ряда представлений (сакрализация водной стихии; культовое значение Аму-Дарьи и связь ее с идеей плодородия; особая роль жертвенного животного — быка, уходящая глубинными корнями в область тотемистических верований, позднее тесно связанная с

магией произрастания растений и с водой), восходящих к разным этапам в истории религиозных верований.

Необходимо отметить, что наличие весьма сходных культовых действий у других народов Средней Азии⁸⁵ и их соседей также свидетельствует о том, что в системе среднеазиатского культа плодородия именно водная стихия занимала центральное место.

Наши поиски следов культа Аму-Дарьи и Ардвисуры Анахиты в материалах этнографии края были бы неполными, если бы мы не обратились к среднеазиатскому культу святых, так как в этой области верований продолжали жить многие образы древней мифологии.

Анахита, как и другие Великие богини плодородия Древнего Востока, была известна в двух ипостасях: прекрасной девы и зрелой матери, что ясно прослеживается в ее иконографии. Во втором своем проявлении — это божество, от которого зависит продолжение рода человеческого. Анахита «выращивает семена всех мужей, подготавливает материнское лоно всех жен, делает легкими роды всех жен, наполняет в урочный час молоком материнскую грудь...»⁸⁶

Подобные функции богини-покровительницы плодovitости должны были сохраняться в реликтовых проявлениях прежде всего в женской среде, в обрядовых комплексах, связанных со специфически женскими занятиями, семейной жизнью, с деторождением и воспитанием детей. Этнография Средней Азии свидетельствует о наличии в пережиточных верованиях в более или менее антропоморфных образах и в большей или меньшей степени мусульманизации особых женских покровительниц — Диви-Сафид, Биби-Расинда, Биби-Сешамбе, Биби-Мушкилькушо и др.⁸⁷

⁸⁵ См., напр.: М. С. Андреев. Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 г. ИТО, т. XVII. Ташкент, 1924, стр. 135, 136; К. А. Богомолова. Следы древнего культа воды у таджиков. «Изв. отделения общественных наук АН Тадж. ССР», вып. 2. Сталинабад, 1952.

⁸⁶ Авеста, Ясна, LXIV, И. С. Брагинский. Указ. соч., стр. 46.

⁸⁷ О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане, стр. 40, 41; она же. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии. «Труды Института истории и археологии АН Узбек. ССР», вып. II. Ташкент, 1950, стр. 173, 174; М. С. Андреев. Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны). Сб. «По Таджикистану». Ташкент, 1927, стр. 60—76 и др.

Во многих обрядах уже давно роль женских покровительниц вручена библейско-кораническим персонажам, таким, как праматерь Ева и особенно Фатима (дочь пророка Мухаммеда).

В хорезмских верованиях Биби-Фатима также присутствует там, где начинается специфически женская обрядность. Однако здесь, в Хорезме, образ Фатимы весьма вялый и явно второстепенный. На первый план выдвигается другая мусульманская святая — Амбар-она, образ которой в аспекте поставленной нами проблемы культа плодородия представляет исключительный интерес.

Согласно мусульманской традиции Амбар-она была женой одного из видных шейхов — распространителей ислама среди «неверных» — Сулеймана Бакиргани, более известного под именем Хаким-ата⁸⁸, весьма популярного в Хорезме святого; вторым браком она была замужем за другим шейхом Зенги-ата, который по всей Средней Азии известен как пир-покровитель пастухов крупного рогатого скота. Легенда о Хаким-ата и Амбар-она излагалась в литографированных изданиях, имевших широкое распространение среди населения Хорезма.

Однако не официальная мусульманская версия, а многочисленные устные народные легенды рисуют Амбар-она как популярнейшую в Хорезме святую, патронессу женщин. Легенды об Амбар-она столь разнообразны и живучи, что даже образ Хаким-ата рядом с нею меркнет, хотя, казалось бы, именно он в силу давнего господства в этих краях суфийского учения должен был занимать центральное место в этом легендарном комплексе.

Уже это обстоятельство наводит на мысль, что образ Амбар-она был необходим, чтобы заместить какие-то более ранние и весьма существенные во всем объеме домусульманских верований персонажи мифологии.

«Амбар-она — пиримиз» («Амбар-она — наш пир»), — ответит женщина в любом пункте Хорезма; иногда в угоду более официальной мусульманской версии упоминается и Биби-Фатима, но большей частью уже на втором месте.

⁸⁸ В. В. Бартольд. Сочинения, т. II, ч. 1. М., 1963, стр. 251, 252; К. Г. Залеман. Легенда про Хаким-ата. ИАН, 1898, серия V, т. IX, стр. 105—150.

Основной функцией, приписываемой Амбар-она, является помощь при родах, их облегчение; роды вообще, каковы бы они ни были, не мыслятся без присутствия Амбар-она. Поэтому первой заботой *момо* (повитухи) является обеспечить приход Амбар-она, чему посвящены традиционные ее призывания:

«Е, Амбар-она не ерда бўлсанг, кўда бўлсанг, кел!» («О, Амбар-она, где бы ты ни была, будь ты в небе, приходи!»); «Кўлда бўлсанг, чўлда бўлсанг, Амбар-она, бии Патима, не ерда бўлсанг, етиш!» («Будь ты в озере, будь ты в степи, о Амбар-она — биби-Фатима, где бы ты ни была, достигни!») (в смысле «приди», «появись»).

В аспекте нашей основной проблемы эти призывания особенно интересны, так как в них ясно прослеживается связь образа Амбар-она с окружающей природой — с небом, водой озер, со степью и др.

Имя Амбар-она призывалось и момо (повитухой) и роженицей все время, пока происходили роды.

«Е, Амбар-она, кўлингизни юбаринг, юзингизни солинг, сипалан!..» («О, Амбар-она, руку свою протяни, лицо свое обрати, погладь (рукой. — Г. С.)!..») — просит ее повитуха. Некоторые моменты родильных обрядов особенно примечательны своей связью с идеей плодородия, воплощением которой является Амбар-она. Это, во-первых, куры, якобы сопутствующие Амбар-она, невидимо появляющиеся вместе с ее приходом, которых необходимо накормить. Уже заранее заготавливали пшеницу, и момо сыпала ее, призывая кур Амбар-она. Когда первые роды бывали трудными, приносили курицу, и момо обходила ею кругом роженицы; после родов курицу резали и ее кровью мазали тело роженицы и ребенка. Зерно пшеницы ставили в тире или рассыпали «для кур Амбар-она» или просто «Амбар-онанинг одига» («во имя Амбар-она») и «Амбар-онанинг иўлига» («на путь Амбар-она», т. е. посвящают ей). Однако, учитывая, какую роль пшеница и хлеб играют в магии культа плодородия, можно сделать заключение, что и в родильных обрядах она имеет самостоятельное магическое значение: недаром момо рассыпала пшеничные зерна на том месте, где именно должны были происходить роды. На заготовленное зерно клали материю на платье, платок, часто деньги (иногда их клали на пороге) все с тем же посвящением: «Амбар-она одига» («Во имя Амбар-она»). В ряде слу-

чаев момо перед тем, как перерезать пуповину, символически дотрагивалась до нее топором, говоря: «Меним қўлим емас, Гюлли-бининг, Айша-Потима, Амбар-онинг қўли («Это не моя рука, Это Гюлли-бии, Айша-Фатимы, Амбар-она рука») ⁸⁹. В этих случаях ребенку давали имя «Балта» (т. е. топор) или «Балтабай». Интересно еще одно магическое действие, совершаемое при родах, и его объяснение. Ожидая предполагаемого прихода Амбар-она, в четырех углах комнаты укрепляли на известной высоте по куску хлопковой ваты, причем по мере приближения родов их спускали все ниже к полу. Как говорят женщины-информаторы, Амбар-она сама «светлая, белая», садится она на все белое, потому якобы и заботятся заранее укрепить вату, чтобы приманить Амбар-она.

«Универсальный мотив творения из яйца» (Л. Я. Штернберг) ⁹⁰ присутствует и в цикле представлений, связанных с родами. Весьма строго соблюдалось правило, согласно которому первой пищей роженицы должны быть куриные яйца, обычно в виде яичницы. Идея плодородия, несомненно, подчинена и тесная связь кур с образом Амбар-она.

Итак, в центре всех обрядов, связанных с родами, находится и безраздельно господствует образ Амбар-она. Это специфически хорезмское явление. Интересно, что в цикле родильных обрядов он уже вытеснил стадильно более ранние представления о момо, момохо (множ. число), под которыми понимались женские духи, ведающие родами, покровительницы рожениц и новорожденных, патронессы повивальных бабок, которым они помогают, незримо присутствуя при родах, и образ которых О. А. Сухарева, обнаружившая и исследовавшая этот чрезвычайно архаичный культ у равнинных таджиков, возводит к культу женских предков ⁹¹. Хорезмский образ

⁸⁹ Стандартная формула, произносимая повитухами по всей Средней Азии; варьируют лишь имена покровительниц родов (О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков. Сб. «Иран», т. III. Л., 1929, стр. 129.

⁹⁰ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 114.

⁹¹ О. А. Сухарева. Пережитки анимизма у равнинных таджиков, стр. 22—43; она же. Мать и ребенок у таджиков. Сб. «Иран», т. III. Л., 1929, стр. 122, 123.

Амбар-она какими-то своими чертами, а более всего некоторыми элементами связанной с нею обрядности близок образам момо (в культе момо имеют место сходные с хорезмскими приношения — мука; *пойандозом* — подножием, на которое ступают момо, служил также кусок ваты; повитухи произносили те же традиционные формулы: «Это не моя рука...» и т. д. с заменой, конечно, объекта культа).

Можно полагать, что по мере усложнения анимистических представлений хорезмский образ покровительницы родов, явно не имеющий ничего общего с мусульманством, выкристаллизовался из собирательного понятия *момохо* — женских предков, но развивался уже под влиянием сложившегося и универсального образа богини плодородия, воплощением которой в античном и раннесредневековом Хорезме являлась Ардвисура Анахита, покровительство которой деторождению было одной из основных функций.

Как ни второстепенен в масштабах среднеазиатского мусульманства в целом был образ святой Амбар-она, какой бы узколокальный характер он ни имел, однако, чтобы наиболее наглядно проследить позднейшие судьбы представлений о Великой богине плодородия и водной стихии, следует обратиться именно к нему.

Хотя, как мы видели, культ водной стихии занимал видное место в земледельческой обрядности, в верованиях, связанных с сельскохозяйственными процессами, мы не находим следов явного олицетворения плодородия в образе богини-матери, ни в его классическом виде, ни в позднейших трансформациях. Видимо, образы женских божеств в верованиях сельской общины, аналогичные тем, например, которые еще можно обнаружить в деревенском культе народов Индии, уже давно были вытеснены и замещены образами мужских предков, восходящих к Бобо-Дехкону. Но в обширной и сложной области верований, которую мы с полным правом можем назвать «женской религией», даже в пережиточных ее формах, еще жил образ богини плодородия, причем значительно более универсальный, не ограниченный одними лишь функциями покровительницы родов. Такой мусульманизированной богиней плодородия и была Амбар-она.

Выше мы останавливались на весеннем обряде магической стимуляции произрастания посевов, входящем в

цикл обрядов возрождающейся природы и своим сходством с классическими «садами Адониса» вводящим нас в ареал земледельческих культов Древнего Востока, в которых богиня плодородия и ее спутник занимали центральное место; мы имеем в виду среднеазиатский обряд приготовления сумальяка (см. стр. 212—213).

В Хорезме этот обряд неразрывно связан с образом Амбар-она. В Куня-Ургенче, где были записаны весьма оригинальные легенды об Амбар-она, значительно отличающиеся от официальной книжной версии, эта связь Амбар-она с сумальяком в полученных информациях видна особенно четко. Не только вся процедура приготовления ритуального блюда посвящается Амбар-она и ее имя призывается участницами обряда. В момент, когда сумальяк готов, все покидают помещение, и происходит якобы то, что весьма напоминает «опечатывание» собранного урожая святым Хызром (ранее божеством растительного мира) (см. стр. 223): незримо появляется Амбар-она и накладывает на готовый сумальяк свою руку, как бы санкционируя завершение обряда. Кроме того, само происхождение этого обряда связывают с Амбар-она; это она якобы первая прорастила пшеничные зерна, размельчила их и изготовила сумальяк, предписав женщинам ежегодно совершать этот обряд⁹².

В какой-то мере та же покровительница плодovitости и деторождения играла роль и в обрядах заключения брака. Амбар-она призывали во время женских родов с участием бии-хальфа, устраиваемых в доме невесты перед отъездом ее в дом жениха. Женщины-шаманки обращались к Амбар-она во время призвания святых и духов.

Центральный образ древнего культа плодородия в его среднеазиатском варианте — Ардвисура Анахита — прежде всего является олицетворением водной стихии, в частности Аму-Дарьи. Для того чтобы наша гипотеза о преемственной связи Амбар-она с образом древней богини плодородия получила более веское основание, необ-

⁹² Этим, как, впрочем, и рядом других черт, образ Амбар-она близок образу Биби-Сешамбе, имевшему широкое распространение в других местах Средней Азии (см. примечание, стр. 239). Видимо, генезис этих двух образов сходен. Заметим, кстати, что представление о Биби-Сешамбе в Хорезме отсутствует, равно как и обряды, с нею связанные.

ходимо проследить, имеются ли в этнографических материалах какие-либо намеки на связь образа Амбар-она с водной стихией. В цикле женских обрядов мы находим этому весьма существенные подтверждения. Они имеют место в той области культа, в центре которой стоит один из наиболее острых вопросов женского быта — идея сакрального происхождения женского бесплодия.

Представления и обряды, связанные с женским бесплодием в Средней Азии, были некогда столь многочисленны и разнообразны, что переросли как бы в самостоятельную область верований и культа. Они пронизывали весь быт женщин, особенно рельефны в свадебном ритуале, не говоря уже о сакральных представлениях, связанных с деторождением и воспитанием детей, вторгались даже в область погребального культа. В наиболее типичном для Средней Азии почитании мазаров большинство паломниц к могилам святых и другим объектам культа составляли бесплодные женщины.

Вряд ли значение этого женского недуга и сакрализацию мер борьбы с ним следует связывать исключительно с неблагоприятными социально-семейными условиями прошлого, с ранними браками, с отсутствием медицинской помощи и антисанитарией быта. Мы знаем немало народов, находившихся не в лучших условиях, но у которых сакральные приемы борьбы с бесплодием не занимали столь значительного места в области верований и обрядов. К этому следует добавить, что в сравнении со многими другими народами процент бесплодия у народов Средней Азии вряд ли был уж столь разителен.

Нам представляется, что помимо вполне реальных причин, указанных нами, здесь сказались особенности древних верований Средней Азии, в совокупности которых культ плодородия занимал значительное и самостоятельное место и влиял на развитие всех форм и элементов религии.

Многочисленные информации, полученные в самых различных пунктах оазиса, свидетельствуют, что представления о сакральных сверхъестественных силах Аму-Дарьи занимают центральное место в верованиях и обрядах, распространенных среди бесплодных женщин. Наиболее яркой иллюстрацией этому служит повсеместно практиковавшийся обряд, при котором бесплодные

женщины, договорившись с каючниками или рыбаками, пересекали течение реки, переезжая на другой берег Аму-Дарьи, бросая в ее воды жертвенную соль и хлеб и призывая свою покровительницу Амбар-она⁹³. Часто переправлялись на маленьких лодках, так как считалось, что чем сильнее будет качать на волнах Аму-Дарьи, тем действеннее будет обряд. Такого рода магические переправы через Аму-Дарью совершались в самых различных пунктах. Особенно славились переправы около Питняка (выше Хазараспа), где на небольшом острове имелся мазар Аранджа-бобо; переезжая через Аму-Дарью женщины совершали *зиарат* (паломничество) на остров, привязывая лоскутки материи на знамя мазара и давая обет в случае родов принести в жертву барана (Питняк)⁹⁴. В других случаях женщины упрощали обряд: они просто приезжали к берегу Аму-Дарьи и, не переправляясь на другой берег, совершали жертвоприношения ее водам; бросая в них хлебные лепешки и соль. Вероятно, облегченным вариантом того же обряда были не менее известные в Хорезме сакральные действия, когда бездетные женщины перешагивали или перепрыгивали через арыки с текущей водой. Обычно это совершалось весной, когда новая вода Аму-Дарьи поступала в каналы оазиса, и также сопровождалось жертвоприношением воде.

Однако Аму-Дарья для бесплодных женщин была особенно притягательна. В этом отношении весьма интересны рассказы старых каючников, суда которых бездетные женщины в прошлом избирали местом для совершения обрядов, связанных с Аму-Дарьей. Это не случайно. Постоянно имевшие соприкосновение со священной стихией амударьинские каюки, видимо, в силу контактной магии также наделялись сакральной силой. Бесплодные женщины пробирались на каюки и с ритуальной целью пролезали под скамейками судна *кырги* (қир-

⁹³ Этот обряд был до такой степени распространен и живуч, что еще сравнительно недавно автору приходилось наблюдать, как некоторые женщины на паромных переправах через реку около Ходжейли и Бируни, переезжая на другой берег, брали за известную мзду *патия* — благословение у билетеров парома.

⁹⁴ Видимо, в связи с этим ритуалом бесплодных женщин сложилась легенда о пребывании на этом острове детских душ, якобы время от времени показывающихся людям.

ғи). Старый *дарга* (кормчий) амударьинского судна рассказывал: «Когда кема (судно.— Г. С.) находился у берега, бездетные женщины поднимались на него, трижды обходили вокруг мачты и торчащих внутри лодки балок, прикасаясь к ним. Дарга давал им патия (благословение) и получал лепешки и платки; бездетные женщины, надеясь в будущем родить ребенка, пили воду, скопившуюся на дне судна» (Ханки).

Однако основной целью бесплодных женщин было проникнуть в носовую часть судна, чему судоводители всячески препятствовали. Это объясняется тем, что место каюка около его носа *баша* считалось запретным, табуированным. В этом месте обычно находился только кормчий. По носу судна строго запрещалось чем-либо ударять; даже ступать на то место, которое примыкает к баше, без разрешения кормчего было нельзя, матросы, обычно работавшие на судне без штанов, обязаны были их надевать, когда им необходимо было подойти к баше каюка. Дело в том, что это место каюка посвящалось, по словам информаторов-каючников, их пиру-покровителю святому Нуху (библейскому Ною). Однако подлинные причины этого лежат гораздо глубже. Амударьинские каюки отличались одной особенностью: их носовая часть — баша, по старой традиции, оригинальным образом оформлялась. Ей придавалась форма человеческой головы, в центре помещалось зеркало, с боков его свешивались две длинные косы, сплетенные из конского волоса. Здесь же прибивали мелкими гвоздиками кусок бархата с нашитыми на нем монетами, амулетами — *елон баша* (каури), *коз мунчак* и др. «Нос каюка очень походил на человеческую голову», — говорит информатор. — «Когда поворачивался каюк, казалось, что кто-то поворачивает голову». Согласно некоторым информацией баша каюков изображала голову Хазрати Нуха — пира каючников. Большей же частью говорят, что особого значения украшение баша не имело. Такое объяснение является результатом отмирания религиозных представлений вообще. Однако имеют место и иные, из поколения передаваемые толкования этого явления, а именно: что баша каюков изображают голову Амбар-она. Сейчас подобные толкования встречаются все реже, но еще лет 30—40 назад они были распространены. Я. Г. Гулямов в 1936 г. записал от амударьинских стари-

Хубби ков-каючников легенду об Амбар-она и ее сыне. «Замечали ли вы косы на носу больших амударьинских судов?» — спросил его старик-информатор и рассказал с наиболее примечательных эпизодах истории Амбар-она и ее исчезнувшего сына. «Полагают, что его (сына) похитила красавица властительница небесных морей. После его исчезновения на Аму-Дарье появилась мать Хубби, она долго с плачем искала своего сына. Она-то и соорудила первый каюк и обучила людей судоходству и войне на воде. Потом мать Хубби исчезла навсегда. Наши старики говорили, что раньше на носу судов изображался торс этой женщины. Когда появились мусульманы, они обратили внимание на этот обычай и велели покончить с ним. С тех пор у этой фигуры срублено лицо и остались только две косы»⁹⁵.

Действительно, утверждение о том, что баша каюков изображают голову Нуха — явный нонсенс, результат полного смещения понятий в силу деградации религиозных представлений. Предположение, что в мусульманское время (образ Нуха — Ноя появился в Средней Азии только с исламом) мог возникнуть обычай делать изображения (запрещенные религией) библейско-коранического святого, к тому же с не вызывающими никакого сомнения женскими прической и украшениями, не выдерживает никакой критики.

Вряд ли можно сомневаться, что баша амударьинских каюков изображали Амбар-она (ранее Анахиту, богиню вод), подобно тому, как у многих народов нос галер, ладей венчали изображения божеств или духов водной стихии. И не случайно бесплодные женщины так стремились проникнуть к баша каюков, где находилось изображение их патронессы, и, когда это удавалось, «брали несколько прядок из *коккль* (кос. — Г. С.). Сжигая их, они окуривали себя дымом или носили эти пряди волос постоянно при себе» (Куня-Ургенч).

Итак, чем больший по объему материал о популярной патронессе хорезмских женщин привлекается для анализа, тем больше возникает доказательств в пользу нашей гипотезы о преемственной связи Амбар-она с образом древней богини плодородия.

До сих пор мы говорили почти исключительно об обрядовой стороне культа Амбар-она. Что же существенного в этом аспекте можно извлечь из связанных с нею легенд, имевших хождение в Хорезме?

Образ древнеиранской Анахиты принадлежит к плеяде Великих богинь-матерей. Он близок египетской Изиде, вавилонской Иштар, фригийской Кибеле и другим богиням Древнего Востока. Мифы об этих богинях плодородия и о их спутниках (мужьях, братьях, возлюбленных) — Озирисе, Таммузе, Атисе, Адонисе и других умирающих и воскресающих богах растительности были блестяще проанализированы Д. Фрезером в его труде «Золотая ветвь»⁹⁶.

Гибель этих богов и героев, их исчезновение, оплакивание ушедших в иной мир оставшимися божественными подругами, странствования последних в поисках исчезнувших спутников — таков центральный момент мифов, сближающий культы умирающих и воскресающих божеств у разных народов древнего мира. Что касается Ардвисуры Анахиты, то мифология, связанная с нею, крайне скупа. Ни дошедшие до нас сведения древних авторов, ни Авеста не дают нам основания судить, имели ли место в древних мифах об этой богине ситуации, столь характерные для мифов об Изиде и Озирисе, Иштар и Таммузе, Кибеле и Атисе. Образ авестийской Ардвисуры довольно статичен: это могучее божество водной стихии, плодородия, деторождения, оказывающее помощь различным героям древности, совершавшим в честь Ардвисуры пышные жертвоприношения. Взаимоотношения двух образов — Анахиты и Сиявуша в значительной степени принадлежат к области гипотезы.

В то же время при анализе легенд об Амбар-она мы сталкиваемся с рядом моментов, обращающих на себя внимание значительным сходством с мифами о Великих богинях плодородия и их спутниках. Мы считаем себя вправе анализировать в этом аспекте мусульманские легенды, несмотря на большие временные границы. Образ Амбар-она и ее окружения оформлялся в период, когда в Хорезме и на его периферии еще жили старые мадеистские традиции. Мы знаем также, что и в границах развитого арабского халифата культ того же Там-

⁹⁵ Я. Г. Гулямов. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. Ташкент, 1957, стр. 30.

⁹⁶ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. III.

муза долго сохранялся даже в своих классических формах (см. стр. 207, примечание).

Легенды о Хаким-ата (Сулеймане Бакиргани), его жене Амбар-она и их сыновьях весьма многочисленны и имеют ряд вариантов. Основные легенды крайне подробны, история ведущих персонажей переплетается в них с житиями других святых (Саид-ата, Зенги-ата, шейх Джамалэддин, Ахмад Ясави и др.).

Легенда о Хаким-ата — лице, несомненно, историческом, одном из шейхов — распространителей ислама — и о его семье столь фантастична, изобилует чудесными действиями действующих в ней лиц (Хаким-ата летает по воздуху, его сын Хубби оживляет убитый скот, Амбар-она плачет кровавыми слезами и многое другое), что ее в значительной степени следует отнести к области мифологии⁹⁷. Это обстоятельство лишний раз позволяет предполагать, что истоки многих образов и событий легенды следует искать в домусульманских пластах верований.

В легенде о Хаким-ата нас будут интересовать те моменты, которые характеризуют взаимоотношения между членами его семьи и вытекающие из этого события. Хаким-ата, суфийский шейх — мистик и чудотворец, женатый на прекрасной дочери Бурахана — Амбар-она, имел двух (в вариантах — трех) сыновей: Аскар-Махмуда и Хубби (Султан Хубби, Хубби-ходжа, Убби и др.). Старший — любимец отца (в легенде — персонаж второстепенный, скоро в изложении пропадающий), младший — любимец Амбар-она. При испытании на послушание, когда Хубби опаздывает и является домой лишь по третьему зову матери, выясняется, что Хубби на Аму-Дарье спасал гибнущее судно. Следующий за этим эпизод — чудо, совершенное Хубби, — оживление зарезанных быков, которых принесли в жертву ему спасенные на воде, доводит до кульминации давний конфликт между Хаким-ата и младшим сыном. Хубби намерен покинуть дом. Мать запирает его в комнате, но он, сбросив одежду, в образе голубя вылетает в дымовое

⁹⁷ Мифологизация исторических персонажей — явление, широко распространенное в развитых религиях, в том числе в исламе. Достаточно вспомнить пророка Мухаммеда, возносившегося якобы на седьмое небо, или многочисленных средневековых ишанов Средней Азии, творивших необычайные «чудеса».

отверстие потолка и исчезает⁹⁸. Далее следуют оплакивание его матерью и длительные и безрезультатные странствования Амбар-она в поисках исчезнувшего сына — излюбленный, особенно в женской среде, эпизод легенды, варьируемый во множестве народных толкований, которые представляют для нас не меньший, если не больший интерес. Весьма примечательно все, что относится к дальнейшей судьбе Хубби. Все варианты легенды единодушны в утверждении, что исчезнувший юноша жив, хотя и скрылся от людей (гойиб бўлган). В некоторых вариантах имеются намеки на то, что Хубби еще должен вернуться. Особо обратим внимание на встречающееся в ряде информации убеждение, что Хубби исчез в водах Аму-Дарьи («ушел под воду вместе с арбой и конями», Куня-Ургенч).

Центральные образы легенды, которыми являются Амбар-она и ее сын Хубби, а также связанные с ними события для нас особенно интересны своим сходством с образами и событиями древневосточных мифов о Великих богинях и их спутниках. Исчезновение юноши, с которым богиня плодородия связана интимными или кровнородственными отношениями⁹⁹, его оплакивание и длительные поиски — таков основной сюжет, подтверждающий это сходство. Если учесть уже выявленные нами в образе Амбар-она черты древней богини плодородия, близость ситуаций тем более очевидна.

В некоторых информациях Амбар-она рисуется преследующей своего сына, догоняющей, но так и не догнавшей его. С этими странствиями Амбар-она народная традиция связывает ряд населенных пунктов южного Хорезма. Таков, например, кишлак Дургадык, где Амбар-она якобы воскликнула: «Тур, о балам!» («Стой, мое дитя!»). Отсюда, по словам информаторов, и назва-

⁹⁸ Во всех вариантах легенды здесь следует характерное изречение, произнесенное отцом: «...две головы кочкаров (баранов) в одном котле не варятся».

⁹⁹ По легенде Амбар-она не возлюбленная, а мать Хубби. Но и в мифах Древнего Востока кровнородственная связь между персонажами не исключается. Египетская Изиды — жена, но одновременно сестра Озириса; в некоторых вариантах она — мать Озириса (Д. Фрезер Золотая ветвь, вып. III, стр. 89). Греческая Персефона — дочь разыскивающей ее богини плодородия Деметры. Некоторые фригийские мифы рисуют Кибелу матерью Атиса (Д. Фрезер Золотая ветвь, вып. III, стр. 62).

ние кишлака. Интересно, что население этих кишлаков рассматривается как наиболее прямые потомки хорезмийцев. У них полнее всего сохранялись следы домусульманских верований и культов.

Умирающие и воскресающие божества, воплощенные на поздних этапах в антропоморфных образах Озириса, Атиса, Таммуза, Адониса — спутников Великих богинь — ассоциируются прежде всего с природой, с растительным миром, как это убедительно вскрыл Д. Фрезер. Подобных ассоциаций с растительностью в образе хорезмского Хубби не прослеживается, однако идея плодородия весьма четко представлена в комплексе поверий и обрядов, окружающих этот образ, причем не только благодаря Амбар-она, культ которой органически входит в данный комплекс. Идея плодородия возникает здесь вследствие четко фиксируемой связи образа Хубби с водной стихией — основным компонентом ереднеазиатского культа плодородия.

По легендам Хубби исчезает в водах Аму-Дарьи, где и становится своего рода властелином подводного мира. Он регулирует режим реки, питающей хорезмский оазис, вступая в борьбу с духами подводных течений — аранглами (см. стр. 236), вызывающими наводнения. Старый дарга, сорок шесть лет проработавший на аму-дарьинских каюках, рассказывает: «На Дарье (точнее «дарья ичинда», т. е. в реке.— Г. С.) судам помощь оказывает Султан Хубби. Когда случается бедствие с каюком, обращаются к нему, и он помогает. Кемачи давали обеты сделать назр (жертву.— Г. С.) Султану Хубби и другим святым. При стихийных бедствиях, при наводнениях, когда заливало кишлаки, он, Султан Хубби, боролся с аранглами и говорил им: «Уберите воду!» (Ханки) ¹⁰⁰.

У Султана Хубби имелись весьма интересные предшественники, представления о которых сохранила этнография Средней Азии. Их образы восходят генетически к значительно более ранней стадии олицетворения водной стихии, нежели образ Хубби и даже классических спутников Великих богинь. Таков водяной дух Сочли-ата

¹⁰⁰ Об аналогичных призываниях Хубби каючниками во время бури на Аму-Дарье см.: Я. Г. Гулямов. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней, стр. 30.

(см. стр. 327), рисуемый в поверьях хорезмских узбеков хозяином подводного мира, пасущим рыбные стада. Чрезвычайно близок ему образ Убю, антропоморфного водяного духа, представления о котором были распространены у населения Южного Казахстана. Интересно поразительное терминологическое сходство Хубби — Убю ¹⁰¹.

С водной стихией образ Хубби, исчезнувшего и оплакиваемого божества, не говоря уже об образе его матери, ассоциируется не случайно. В генетическом плане это явление, по нашему убеждению — важное звено, связующее образ Хубби с образами классических умирающих и воскресающих божеств. Д. Фрезер, убедительно доказавший связи этих образов с природой, с растительным миром, почти не раскрыл в данном комплексе мотив воды, хотя он отчетливо прослеживается в исследованных им мифах и обрядах, посвященных Озирису, Таммузу, Адонису и другим спутникам Великих богинь. С этими образами Д. Фрезер ассоциирует представление о гибнущей и возрождающейся природе, не придавая должного значения мотиву воды и ее сакральным свойствам, т. е. фактору, который в природно-географических и хозяйственных (земледельческих) условиях Древнего Востока играл самую существенную роль в процессе увядания и возрождения растительного мира, в частности культурных растений. Напомним лишь некоторые детали мифов и обрядов Древнего Востока.

Так, исчезновение вавилонского Таммуза в посвященных ему псалмах рисуется прежде всего как недостаток влаги, вызывающий засуху:

«Тамариск, который умирает от жажды в саду,
На ветвях которого не появляется ни одной почки,
Ива, которая не насытилась водою,
Ива, с вырванными корнями,
Трава, умирающая от жажды в саду» ¹⁰².

Таммуз вообще считался богом воды и назывался «истинный сын водной глубины», причем его культ «как сына и образа бога Эа был тесно связан с культом ве-

¹⁰¹ Нам представляется, что лингвистически в основе обоих имен лежит иранск. «об» — «вода», что при выяснении генезиса указанных божеств весьма существенно.

¹⁰² Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. III, стр. 40.

ликого бога воды»¹⁰³. С водой, как и исчезновение Хубби, связаны гибель и исчезновение Озириса, Адониса. Убитый своим братом Тифоном, Озирис был помещен в ларец и сброшен в воды Нила, вдоль которого затем странствует Изида в поисках бога¹⁰⁴ (срав. Амбар-она, следующая вдоль Аму-Дарьи за своим сыном Хубби).

В обрядовых церемониях, связанных с культом сирийского Адониса, искусственно пророщенные зерна, «сады Адониса» вместе с его изображениями сбрасывали при завершении церемоний в водные источники¹⁰⁵.

У финикийцев время траурных церемоний определялось цветом реки, связанной с именем Адониса: они начинались, когда река по существовавшим представлениям окрашивалась кровью бога в красный цвет¹⁰⁶.

В Александрии «женщины в траурной одежде с обнаженными волосами и расстегнутыми платьями относили на берег моря статую мертвого Адониса и бросали ее в волны»¹⁰⁷. Не случайно и святилища, посвященные умирающим божествам, располагались около водных источников. Примеры тесной связи умирающих и исчезающих божеств со стихией воды можно было бы продолжать и на материале классических культов и на многочисленных фактах аналогий в народных верованиях Востока. Мы обратим лишь внимание на то обстоятельство, что вообще в среднеазиатских верованиях там, где прослеживаются какие-то следы культа умирающих и воскресающих божеств, присутствует мотив водной стихии. Именно поэтому воспринявший черты этого культа самаркандский Шах-и-Зинда («живой царь») в легендах уходит живым в воду колодца, а находившийся вблизи его святилища арык Оби-Машад был окружен почитанием¹⁰⁸.

В комплексе верований, связанных с Амбар-она и Хубби, и некоторые более второстепенные моменты легенды примечательны в плане генетической общности с классическими культами Древнего Востока.

¹⁰³ В. И. Авдиев. История Древнего Востока. М., 1953, стр. 104.

¹⁰⁴ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. III, стр. 78.

¹⁰⁵ Там же, стр. 56.

¹⁰⁶ Там же, стр. 51.

¹⁰⁷ Там же, стр. 50.

¹⁰⁸ О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане, стр. 33, 34.

Прежде всего обращает на себя внимание одна деталь легенды: Хубби, святой изгнанник, превращается в голубя и исчезает. В Дургадыке, одном из очагов древних верований, где, кстати, имеется святилище — мазар Хубби, информации, полученные от стариков, дополнили сюжет легенды. Дургадыкская легенда гласит: «Сюда прилетела одна птица. Эта птица сказала, что здесь хорошее место, красивое, что здесь надо жить. Она, эта птица, сидела на дереве и с него все кругом видела. У этой птицы, голубя, была мать, которая в этот момент сушила пшеницу¹⁰⁹. Голубь клевал пшеницу, и мать, не узнав сына, прогнала его. Голубь сказал: «Кувманг мени дошлар билан, гозинг дўлар йошлар билан»¹¹⁰, и улетел». В легенде расширяется, что птицей-голубем был Султан Хубби, ненадолго остановившейся в этом месте. Хубби в образе голубя — явление, на наш взгляд, примечательное. Хотя чрезвычайно распространено представление о душе умершего в виде голубя, вряд ли это объясняет подобное воплощение Хубби, так как объект почитания хотя и исчез, но жив.

Вместе с тем мы знаем, что в ряде случаев и Великие богини и их божественные спутники ассоциировались с животными и птицами. Иконографией Изиды зафиксированы ее изображения с головой коровы¹¹¹. Персефона и Деметра у греков ассоциировались со свиньей¹¹². Дионис представлялся в образе тельца¹¹³. На некоторых барельефах Озирис был изображен в виде птицы с головой человека¹¹⁴.

В одной из хорезмских легенд Амбар-она, разыскивающая сына, также рисуется в виде птицы («птицей летала по воздуху»). В связи с этим нелишне вспомнить, что Изида в поисках Озириса превращалась в ласточку¹¹⁵. Известны барельефы, где в сцене смерти и воскре-

¹⁰⁹ Обращаем внимание на все ту же неизменную связь образа Амбар-она с пшеницей, наблюдаемую и в легендах и в обрядах. Это сближает еще больше Амбар-она и с Изидой и с Деметрой — «матерью колосьев хлеба».

¹¹⁰ Т. е. «...не гони меня камнями, иначе твои глаза наполнятся слезами».

¹¹¹ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. III, стр. 87, 88.

¹¹² Там же, стр. 184, 185.

¹¹³ Там же, стр. 105, 177—179.

¹¹⁴ Там же, стр. 88.

¹¹⁵ Там же, стр. 79.

сения Озириса Изиды изображалась в виде птицы или женщины с птичьими крыльями¹¹⁶.

Трудно установить символику в иконографии финикийской Астарты, которая изображалась с голубем в руках. Был ли голубь ее ипостасью или он символизировал спутника богини плодородия? Если последнее возможно, то аналогия с хорезмским Хубби в виде голубя приобретает для нас тем большее значение. При характеристике культа плодородия необходимо обратить внимание на то место, какое в этих верованиях занимают хищные звери, в частности тигр. Во всех поверьях, связанных с тигром, поражает странное отсутствие страха к нему¹¹⁷. Многочисленны и очень популярны в народе рассказы о тиграх, появляющихся по ночам вблизи населенных пунктов и совершающих таваф — ритуальные обходы могил святых. Однако не это обращает на себя внимание в первую очередь. Тигр, оказываясь, в Хорезме являлся объектом почитания бесплодных женщин; все, что было с ним связано, — его шкура, когти, усы и др. — стимулировало якобы сакральным путем деторождение. По рассказам, передаваемым из поколения в поколение, в старину стоило только охотнику, убившему в тугаях тигра, появиться в селении, как со всех сторон собирались женщины, не имевшие детей. То же происходило, когда в кишлаки забредали дервиши, в обычае которых было носить с собою шкуры тигра¹¹⁸. Такие женщины, надеясь забеременеть, жгли шерсть тигра на огне и окуривали себя или перешагивали через развернутую шкуру; когти и зубы носили как амулеты.

В чем же причина столь необычного почитания в системе культа плодородия? Прежде всего напрашивается

¹¹⁶ Там же, стр. 77, 89, 90. О связи образа Анахиты с голубями см.: L. I. Ringlöm. Zur Ikonographie der Göttin Ardvi Sura Anahita, Avo, 1957, S. 6, 15, 17.

¹¹⁷ Интересно, что одно из хорезмских преданий об амударьинских лодочниках, вытащивших из лапы тигра колючку, очень напоминает известную римскую версию о льве, который не забыл услугу, оказанную ему человеком. Об аналогичной легенде у орочей см.: Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 24.

¹¹⁸ В 1932 г. автору приходилось наблюдать в Хиве, в одном из мест, дервишей, многие из которых имели при себе тигровые шкуры.

аналогия с другими животными, мощь, сила, сексуальные способности которых преломлялись в магической практике бездетных женщин. Однако, как нам представляется, имелись и иные причины.

Исследователи религиозных представлений давно обратили внимание на связь образа Великой богини плодородия с хищными животными, наблюдаемую у разных народов в их мифах, обрядах и иконографии.

К. В. Тревер, исследовавшая иконографию Великой богини в локальных ее вариантах, обращает внимание на то, что на раннекушанских монетах богиня изображалась вместе со львом¹¹⁹. По поводу монет позднекушанского периода она пишет: «На позднекушанских монетах царя Хувишки имеется изображение божества, сидящего на льве, свесив обе ноги в одну сторону, с сопроводительной надписью: Напо»¹²⁰. Автор напоминает, что греческая богиня земли, богиня-мать Рея Кибела «изображалась или верхом на льве... или на троне со львами по сторонам его», что «великая мать носила также название... «владычица зверей...»¹²¹

Уже о самой Анахите К. В. Тревер сообщает: «По словам Элиана, в ограде храма Анахит в Сузах имели пребывание посвященные ей ручные львы; дикие звери кошачьей породы (львы, пантеры, тигры) были священными животными Иштари-Анахит, судя по свидетельству целого ряда памятников»¹²². Анализируя изображение на одной из чаш, относимой ею к территории, расположенной между Согдом и древней Ферганой, К. В. Тревер обращает внимание на изображение тигровой шкуры в сцене бракосочетания царя¹²³. Вряд ли приходится сомневаться, что шкура тигра присутствует здесь как магический стимулятор плодородия.

Л. Я. Штернберг, стремясь найти объяснение на первый взгляд довольно странного явления, при котором в типичном аграрном комплексе верований образ Великой богини плодородия сопровождают хищные звери, прихо-

¹¹⁹ К. В. Тревер. Памятники греко-бактрийского искусства, стр. 97.

¹²⁰ Там же, стр. 98.

¹²¹ Там же, стр. 98, 99.

¹²² Там же.

¹²³ Там же, стр. 87.

дит к совершенно правильному выводу. Он пишет: «Эти богини-матери историками классических религий считаются специфическими богинями земледелия. Однако, анализируя происхождение этих богинь, их генезис, мы видим, что они первоначально были хозяевами охоты. Так, Кибела и все ее синонимические матери-богини были раньше и в Индии, и в Передней Азии, и затем в Египте богинями гор, хозяевами всяких хищных животных»¹²⁴. Это, на наш взгляд, должно быть положено в основу объяснения той странной роли, которую тигры играли в хорезмском варианте культа плодородия. Аму-дарьинские тугаи, где исконно водились эти хищники, связывали последних в сознании анимиста с великой среднеазиатской рекой, олицетворенной в образе богини плодородия Ардвисуры Анахиты. Отсюда и сакральные свойства хищников, использовавшиеся в обрядах бездетных женщин долго еще после того, как образ Анахиты исчез из области культа.

При анализе легенды о Амбар-она, Хубби и его отце — Хаким-ата мы хотим обратить внимание еще на одну возможную линию генезиса этих образов. Исходным моментом здесь явится проходящий через всю легенду мотив конфликта между отцом и сыном, приведшего к бегству последнего.

Ближайшие параллели этому сюжету мы находим в иранском эпосе, в образе Сиявуша, вынужденного бежать от преследований своего отца. Если учесть, что, по мнению исследователей, образ Сиявуша восходит к культу умирающих и воскресающих божеств¹²⁵, как и греческий Ипполит, в мифе о котором имеет место та же ситуация¹²⁶, то наша гипотеза о прототипах образов Хубби и Амбар-она становится еще более весомой.

В Хорезме было немало святилищ, связанных с именами Хубби и Амбар-она; это — купольные мазары, отдельные могилы, скалы и деревья; те из них, которые посвящены Хубби, — все лишь места его остановки *кадам-джой*; могилы его, естественно, нет. Расположены

¹²⁴ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 417.

¹²⁵ О Сиявуше и генезисе этого образа см.: С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 202—205. С. П. Толстов считает Хорезм одним из центров культа Сиявуша.

¹²⁶ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. I, стр. 31—34.

святилища в районе гор Султан Уздаг, на Каратау и Актау и особенно в Южном Хорезме. Одно обстоятельство для нас имеет существенное значение: все эти святилища тянутся полосой вдоль правого и левого берегов Аму-Дарьи, что говорит опять о тесной связи этого культа с великой речной магистралью. Заходят они и в глубь территории (Амбар Монак, Куна-Ургенч), но примечательно, что и в этих случаях они оказываются привязанными к старым протокам Аму-Дарьи — Даудану и Дарьялыку.

Несколько святилищ, связанных с именем Амбар-она, отражают один и тот же эпизод ее легендарной истории. Они носят название «Кийк согган». Здесь Амбар-она во время поисков своего сына якобы доила дикую козу, спустившуюся к ней с гор (мотив богини плодородия и диких животных). Согласно легендам в одном месте она плакала кровавыми слезами, и поэтому каменистая почва здесь имеет красноватый оттенок; в другом — она якобы пролила козье молоко, и от земли исходит запах молока. Бездетные женщины, среди которых эти святилища пользовались огромной популярностью, совершали сюда паломничество, уносили с собой землю и камешки в виде реликвий.

Этот мотив легенды и обследованные нами святилища в урочище Султан-баба и в горах Каратау помогли увидеть весьма примечательные параллели культа Амбар-она в целом. Уже не в низовьях Аму-Дарьи, а вблизи ее истоков, у кафилов Гиндукуша, еще сравнительно недавно существовал культ богини плодородия.

По свидетельству Дж. Робертсона, по всему Кафиристану был широко распространен культ богини Дизаны, образ, который многими чертами близок образу Ардвисуры Анахиты и Амбар-она. Дизана покровительствовала деторождению. «Каждый, у кого в предшествующий год родился сын, приносит Дизане во время Тиге (название праздника. — Г. С.) барана»¹²⁷. Дизана покровительствовала выращиванию пшеницы. Робертсон с полным основанием предполагает, что Дизана «вначале... была богиней плодородия»¹²⁸. Как и Анахита, Дизана связана с водной стихией: это она, по легендам, дала лю-

¹²⁷ Дж. Робертсон. Кафиры Гиндукуша, стр. 94.

¹²⁸ Там же.

дям большой оросительный канал в Презунгуле¹²⁹. В святилище Дизаны в Камдеже в землю были воткнуты шесть, «на которых посажены деревянные изображения птиц, называемых голубями»¹³⁰ (мотив Амбар-она и голубей).

Но, пожалуй, наибольший интерес представляет легенда о рождении Дизаной сына — бога Багишта. Бог Сатарам воспламенился любовью к огромному дереву, растущему среди озера. Когда он приблизился к нему, дерево треснуло пополам и оттуда показалась богиня Дизана. Она стала доить козу, и Сатарам схватил ее. Позднее Дизана в реке родила дитя — Багишта, который поплыл вниз по течению вод¹³¹.

Таким образом, перед нами цепь легендарных и обрядовых моментов, связывающих кафирскую богиню и ее сына¹³² с классическими богинями плодородия Древнего Востока, с одной стороны, с мусульманской святой, воспринявшей ряд их черт, — с другой.

Культ Дизаны, на наш взгляд, следует рассматривать как переходную форму, отражавшую тот процесс в области религиозных верований, который происходил в Средней Азии в эпоху разложения античных культов и захватывал время утверждения новой религии.

На территории Хорезма в своем наследовании черт древних богинь плодородия Амбар-она не одинока. Хорезм исключительно обилен мазарами и святилищами, которые легенды связывают с именами различных святых женщин и которые являются специфическими объектами почитания в женской среде. Культ некоторых из них не только своей обрядностью, что, как мы увидим ниже, явление весьма естественное, но и легендами восходит к домусульманским верованиям. Это относится прежде всего к многочисленным в Хорезме святилищам, носящим название кырк кыз (сорок девушек). Вариантов легенды множество, но все сводится к одному: девственницы, посвятившие себя богу, скрылись от преследования в недрах земли и там пребывают живыми. Мотив связи

¹²⁹ Дж. Робертсон. Кафиры Гиндукуша, стр. 94.

¹³⁰ Там же, стр. 85.

¹³¹ Там же, стр. 71.

¹³² Кафирский Багишт, как и Хубби, связан с водой — он являлся божеством водной стихии (К. Риттер. Землеведение. СПб., 1867, стр. 20, 21).

с землей нам представляется весьма многозначительным, если учесть ту весьма существенную роль, какую земля играла в системе культа плодородия. Эта же идея связи с землей представлена в легендах об Амбарджон-сахоба, святилище которой (остатки строения времени античного Хорезма) имеется около с. Амбар-Манак; Амбарджон-сахоба тоже в основе образа — «подземная богиня», а место ее почитания — табуировано¹³³.

К востоку от Хивы имеются развалины городища Алма-атышкан, с которым связана легенда о находящейся под землей девушке, похищенной чудовищем аждархэ (Ажи-Дахака Авесты). С этой хорезмской Персефоной связано немало поверий, живущих и доныне в женской среде.

Но, пожалуй, наибольший интерес представляет культ Гюлли-бии («цветочная госпожа»), имевший распространение в районе Ханки. Здесь имелось все — и купольный мазар с могилой в с. Сара-пойон, и сложившийся ритуал паломничества, и институт шейхов, хранителей гробницы, и легенды о святой. С начала и до конца этот культ был чисто женским. Женщины составляли контингент паломников; женщинами были все шейхи — хранительницы святилища. Периодически здесь некогда устраивались *джахр*, которыми руководили также женщины. И еще одна особенность культа Гюлли-бии обращает на себя внимание. Хотя житие Гюлли-бии крайне смутно и невразумительно, однако легенда сохранила представление о ней как о прекрасной девственнице. Кроме того, служительницы ее культа, населявшие в прошлом святилище, были по преимуществу девами *хур кыз*, давшими обет безбрачия. Невольно при знакомстве с этой замкнутой общиной вспоминаются исторические свидетельства о храмах Анахиты (например, в древней Армении), где девушки, посвященные этой богине своими отцами, пребывали до своего брака, а также об аналогичных институтах у других народов (Индия, Сирия и др.).

Надо сказать, что институт хуркыз, безбрачных девственниц, в Хорезме, в рамках уже суфийских организаций, существовал довольно долго. Что касается самой Гюлли-бии то, видимо, это какой-то локальный вариант

¹³³ Мы обращаем внимание на терминологию: Амбарджон-сахоба — Амбар-Монак — Амбар-она нашей легенды.

образа Амбар-она — Анахиты, быть может, восходящий ко второй ипостаси последней — к богине-девственнице, образ которой столь ярко сохранил Ардвисур Яшт Авесты.

Из других женских божеств интересна почитавшаяся около г. Бируни Кюлли-момо, могилу которой показывают вблизи развалин Кята, бывшей столицы Хорезма. Кюлли-момо в представлении ее почитательниц рисуется в виде прекрасной всадницы¹³⁴. Характерно, что около ее могилы в прошлом хоронили исключительно молодое в возрасте до 20 лет.

У приведенных нами образов женских святых, как и у тех многочисленных святых, которые нами не были упомянуты, генетические связи с домусульманским прошлым не равноценны. Одни в большей, другие в меньшей степени унаследовали черты древней богини плодородия; некоторые, видимо, в значительной степени принадлежат уже мусульманскому миру. Но одно несомненно: уже само наличие в хорезмском оазисе огромного числа святилищ с женщинами — объектами культа подтверждает мысль о том, что данный оазис являлся одним из важнейших центров культа Анахиты, богини Аму-Дарьи и плодородия.

* * *

Изложение фактического материала показало, что отдельные элементы культа плодородия мы обнаруживаем и в земледельческих обрядах, и в обрядах семейно-бытовых — свадебных, связанных с рождением и воспитанием детей, и даже в погребальных, что ими насыщены представления и культовые действия, восходящие к почитанию явлений природы, природных стихий, растительного и животного мира. И все же, несмотря на кажущуюся мозаичность, все элементы культа плодородия смыкаются в единый комплекс, подчиняясь ясной, четко формулируемой идее — стремлению сакральным путем обеспечить изобилие жизненных благ и воспроизводство рода. Это и дает нам право выделить исследуе-

¹³⁴ В этой связи представляют интерес находимые археологами Средней Азии изображения богини-всадницы (С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 199, 201). Следует сказать, что и Амбар-она в некоторых информациях рисует в виде всадницы.

мые представления и обряды в особый комплекс, именуя его культом плодородия.

Конечно, одного лишь хорезмского и даже среднеазиатского материала недостаточно для того, чтобы делать широкие выводы теоретического порядка, и тем не менее некоторые выводы неизбежно напрашиваются в результате проделанного, пусть даже чисто локального исследования.

Нам представляется слишком ограниченной тенденция, имеющая место в религиоведении, ставить знак равенства между культом плодородия и аграрными культами, т. е. относить его к весьма поздним этапам развития религиозной мысли. Конечно, наиболее ярко и колоритно культ плодородия проявлялся в развитых земледельческих обществах, что, несомненно, повлияло на утверждение в религиоведении подобной тенденции.

Но даже на локальном материале Хорезма обнаруживаются в культе плодородия весьма архаические пласты — объекты культа зачастую далеко не достигают развитой формы олицетворения, оставаясь на уровне довольно примитивного анимизма; обряды в значительной степени имеют характер магических действий, т. е. элементы культа плодородия более ранних стадий его развития, которые этнографической наукой обнаружены у многих народов мира, стоявших на грани перехода от первобытнообщинного строя к классам и государству¹³⁵.

¹³⁵ Проиллюстрировать это можно примерами народов всех континентов, в частности некоторых народов Африки. У тех из них, анимистические представления которых не достигли развитой стадии олицетворения в виде пантеона божеств, функции покровителей плодородия, подателей жизненных благ выполняли духи предков. Так, у баконго (Нижнее Конго) «бакулу (духи предков. — Г. С.) распоряжаются по своему усмотрению плодородием земли и всем, что на ней полезно для человека. Они посылают людям и дикорастущие плоды, и дичь, и успех во всех делах. Богатый урожай арахиса или маниока, обильный приплод скота, удачная добыча на охоте, большой улов рыбы — все это баконго называют дарами бакулу» (В. Н. Шареvская. Старые и новые религии тропической Южной Африки. М., 1964, стр. 84, 85). У других народов функции подателей плодородия приписываются уже божествам оформляющегося или оформившегося пантеона. У зулусов это божество — «мать хлебов», почитание которой связано со специальными обрядами (Б. Н. Шареvская. Указ. соч., стр. 62), у баганда — бог Мукаса (Б. Н. Шареvская. Указ. соч., стр. 121), у йоруба — боги

Все это позволяет высказать предположение, что культ плодородия — это не ограниченный какими-то эпохальными рамками этап в развитии религиозных верований, что он может быть выделен в самостоятельную, притом универсальную форму религии первобытного общества. Зародившаяся еще на заре человеческой истории, развивавшаяся и усложнявшаяся по мере развития производительных сил и социальных отношений, она имела специфические особенности в обществах разного культурно-хозяйственного профиля и с оформлением религий классового общества (например, у народов Древнего Востока) вошла в них в качестве составной части, причем и объекты данного культа, и ритуал сохраняли до известной степени свою автономию.

Чтобы такое предположение перестало быть гипотезой, потребуется, очевидно, сконцентрировать в рамках специального исследования все разрозненные факты, доказывающие наличие этого культа у народов разных широт, различных форм хозяйствования и уровней социального развития. Тогда, несомненно, станет возможным воссоздать единую линию развития культа плодородия как ранней формы религии от его зарождения до позднейших трансформаций в рамках мировых религий. Но это задача будущего.

Что же касается среднеазиатского варианта культа плодородия, то, исходя из анализа хорезмского материала, можно констатировать, что он обладал специфическими особенностями, среди которых наиболее существенным было одухотворение, а позднее обожествление водной стихии — в условиях Средней Азии основного компонента этого культа. Подобная специфика среднеазиатского культа плодородия, особенно рельефно выступая в эпоху античности, сближает древние верования Средней Азии с религиями стран и народов, где культ водных источников играл аналогичную роль (Египет, Двуречье, Древняя Индия и др.).

.....
ня плодородия Одудуа (Б. Н. Шаревская, Указ. соч., стр. 142) и т. д.

На этнографических материалах народов Африки можно убедиться, что нет оснований связывать культ плодородия единственно лишь с земледельческим хозяйством; характерные черты этого культа мы находим и у земледельцев, и у скотоводов (см., например, религию масаи; там же, стр. 111), и у рыболовов, и у охотников,

Для Средней Азии эпоха смены религиозных систем конца I тысячелетия н. э., утверждения на ее территории ислама, была временем коренной ломки религиозной идеологии. Однако, как бы ни были радикальны методы внедрения новой религии, она не смогла бы прочно и быстро закрепить свои позиции, если бы не пришлось пойти на компромисс — сохранить многое из доисламских верований, придав ему по возможности мусульманскую окраску и прежде всего заменив образы древней мифологии новыми. В системе культа плодородия для такого компромиссного решения особенно нагляден образ Амбар-она. Для исследования он весьма показателен и, если можно так выразиться, «выгоден», так как органического слияния двух образов — богини плодородия и мусульманской святой еще не произошло. В данном образе как бы сосуществуют два разных по своему характеру мифических персонажа — жена легендарного мистика (здесь — все от мусульманства) и божество плодородия, патронесса женщин (здесь все связано с домусульманским культом). Первая линия раскрытия образа вытекает из официальной легенды; вторая — из более фрагментарных, но живых и красочных народных (особенно женских) поверий, подкрепленных разнообразнейшей обрядовой практикой. В других аналогичных случаях отслоить раннее от позднего бывает труднее.

Домусульманские элементы в культе святых

Почитание мусульманских святых — одно из характернейших в Средней Азии явлений религиозной жизни — пожалуй, наиболее емкая в смысле сохранения домусульманских пережитков область культа, признанная составной частью официальной религии. По существу своему культ святых в целом, в рамках любой мировой религии, является уступкой политеизму. Но хотя культ святых в Средней Азии и пронизан элементами древних верований, последние более органично вплетены в общую мусульманскую основу, нежели, например, домусульманские реликты, живущие в недрах семейного быта. Это объясняется тем, что культ святых и их святилищ был явлением общественного порядка, т. е. принадлежал к той сфере, где влияние официального ислама было особенно значительно. За многие столетия в этой области культа он смог основательно сивелировать все чуждые его догматике и обрядности черты.

В Хорезме, как и повсюду в Средней Азии, существовало огромное число святых и мазаров¹. Находились

¹ В Хорезме в отличие от других мест Средней Азии термин «мазар», обозначающий гробницу святого или другой вид святилища, мало распространен. Если речь идет о мавзолее, здесь говорят обычно «гумбаз», т. е. купол (купольные мазары для Хорезма характерны). Менее употребителен термин «авлия» («святой»), который, кстати, повсеместно обозначает здесь и кладбище в целом.

мазары в городах, поселках, кишлаках, но преимущественно на кладбищах. Что представляет собой культ святых в целом? Он складывается из: 1) наличия объектов культа, персонажей агиологии, в большинстве своем реально существовавших людей, но подвергшихся столь интенсивной мифологизации, что исторический облик их почти теряется (это в меньшей степени относится к многочисленным позднейшим святым — представителям местных династий суфийских ишанов, мазары которых в Хорезме и окружающей степи весьма многочисленны); 2) наличия связанных с ними святилищ, где все — строения, надгробия, знамена, светильники и ниши для них, чирок, чирокхона (чироқ, чироқхона), расположенные при мазарах колодцы, источники, скалы, деревья и кусты — подверглось фетишизации; 3) наличия разработанного ритуала поклонения, в котором наряду с определенным статутом паломничества, давно уже ставшим мусульманской нормой, существует множество неканоничных действий, иногда чисто локальных, связанных с данным конкретным мазаром.

В этих трех слагаемых — в легенде, в местах поклонения и в ритуале — доисламские черты располагаются неравномерно; если их труднее обнаружить в легендарной стороне культа, то ритуал паломничества ими буквально пронизан.

Стандартными действиями поклонения мазарам являются круговые обходы, *таваф*, могилы или, там, где имеется строение всего сооружения в целом, молитва у порога святилища (обычно около двери, ведущей в помещение, где расположена гробница святого), прикосновения к могиле, двери или порогу мазара, к знаменам, светильникам, деревьям и пр. (после которых той же рукой проводят по лицу, глазам), повязывание обетных лоскутков от своей одежды, платков к знаменам и деревьям и, наконец, жертвоприношения (барана, козленка, курицы), совершаемые обычно после того, как желаемое достигнуто (болезнь прошла, ребенок родился).

Все эти действия, ставшие в среднеазиатских условиях каноничными, по своему существу принадлежат

Когда хотят сказать о святом, говорят «бузрук» (от тадж. «бозорг» — великий). В дальнейшем мы в отношении мест почитания святых будем пользоваться общесреднеазиатским термином «мазар».

стадиально более ранним формам религиозных верований, восприняты исламом из доисламских верований и культов — некоторые еще при его сформировании в религиозную систему некоторые уже в местах его более позднего распространения. В круговых обходах мы вновь встречаемся со знакомыми нам по другим комплексам обрядов магическими обходами объекта культовых действий (стр. 53). Прикосновения к могилам и разным аксессуарам святилищ — не что иное, как стремление приобщиться к сверхъестественной силе фетиша; повязывание лоскутов на шестах знамен и на деревьях — не только и не столько формальный знак обета, сколько акт, устанавливающий магический контакт между паломником и объектом культа; кровавые жертвоприношения у мазаров (баранов, домашней птицы), так же как и «вполне мусульманские» жертвоприношения в праздник курбан-байрам, целиком взяты из предшествовавших исламу культов. Пожалуй, только молитва с просьбой о помощи может еще соответствовать тому исламу, каким эту религию пытаются представить мусульманские ортодоксы, особенно современного нам модернистского направления.

Наряду с этими повсеместно повторяющимися и ставшими привычными приемами культа, у отдельных мазаров Хорезма совершаются (или совершались ранее) более оригинальные ритуальные действия, полное несоответствие которых исламу еще более разительно.

В качестве примера сошлемся на ритуал паломничества к мазару Султан-бобо (Султан Ваис), на правом берегу Аму-Дарьи, около гор того же имени. В этот ритуал, помимо описанных выше действий, входило поклонение небольшому пруду, в котором находились старые священные сазаны; их полагалось кормить и можно было даже гладить, когда они подплывали к берегу. Водой пруда, считавшейся священной, совершали омовение; ее увозили с собой.

Бездетные женщины под руководством шейхов делали обход других примечательных мест: двигаясь вдоль скалистого берега сая, они останавливались в определенных местах, где протискивались в расщелины между валунами и пролезали на четвереньках сквозь отверстия в земле, т. е. совершали чисто магические действия, способные якобы освободить от недуга бесплодия, скинуть

чилля (см. стр. 81). В километре от мазара в горах паломники посещали небольшой скалистый холм, где были сложены камни и воткнуты шесты с полотнищами; это место также легендой связывалось с Султан Ваисом, а по существу было одним из тех объектов почитания — причудливой формы скал, валунов, камней, которые во множестве были восприняты мусульманской агиологией из доисламского культа природы.

Невдалеке от этого места находилось и другое святилище, связанное с именем Амбар-она (см. стр. 259).

У мазаров Наджмеддина Кубра (Куна-Ургенч) и Шамуна-наби (Ходжейли) паломники брали с ритуальной целью воду, наливавшуюся в каменные сосуды: они выдавались за кормушки легендарных собак, которые служили этим святым (см. стр. 322). Здесь культ святых переплетается с элементами зоолатрии, причем в специфических формах, соответствующих той роли, которую собака играла в зороастрийских верованиях.

Типичным примером имитативной магии, резко противоречащим всем идеям ислама, был широко распространенный в Хорезме обычай бездетных паломниц делать около мазаров миниатюрные имитации детских люлек; к четырем палочкам, воткнутому в землю, или к веткам куста привязывался кусочек материи. Для полного сходства в люльку иногда помещали крохотное изображение ребенка — палочку, обмотанную материей.

Около мазара Исмамут-ата (района Тахта), в специально отведенном месте раньше всегда лежало множество детских тюбетеек, сложенных у стены гробницы паломницами; это результат веры в магическую связь, которая якобы через предмет сохраняется между мазаром и больным ребенком.

К домусульманскому культу растительности, в частности деревьев, к идее магического «улавливания душ», в них обитающих, восходят обычаи бездетных женщин обнимать священные деревья, растущие при мазарах, прижиматься к ним всем телом, мазать себя древесным соком и пр.²

² Сходные обряды бытовали по всей Средней Азии. Так, типичным примером контактной магии был обычай, практиковавшийся некогда бездетными женщинами у мазара Аюба (Джалалабад): они садились верхом на *бешик-таш* — камень, имевший форму колыбели, или прикасались к нему грудью.

Ничего общего с исламом не имеют такие способы «лечения» у могил святых, при которых женщины натирают себе лицо и тело землей, взятой около гробницы. Некоторые женщины раньше уносили такую землю с собой и использовали ее в случаях заболевания — размешивали с водой и пили такую смесь. Целебной считалась даже сажа, скопляющаяся на светильниках мазара: ею натирали себе веки. В некоторых местах, например в пещерных мазарах на чинке Усть-Урта, на стенах около гробниц имеется немало изображений человеческих рук и ног; это не что иное, как votivные рисунки, оставляемые паломниками с больными руками или ногами, с целью скрепить магическую связь с объектом паломничества.

Домусульманские черты особенно выразительны в тех обрядовых церемониях культа святых, которые посвящены различным приемам религиозного «лечения», т. е. тому, что главным образом и объясняет паломничество к мазарам. Некоторые виды «лечения» на мазарах святых и по содержанию и по форме представляют собой чистейшее шаманство. Так, на мазаре Гюлли-бии, который мы уже характеризовали как центр своеобразного женского культа, «лечение» больных происходило в прошлом публично во время джахров, устраивавшихся женщинами — шейхами мазара и их ученицами, мюридками-супы. Старая женщина из Ханки, непременная участница радений, так рассказывала об этом: «Начинался джахр с чтения молитв; читала грамотная биихальпа. Все принимались плакать; мы, участницы, тоже потихоньку хныкали. Затем из дверей, лежа на земле, в комнату вкатывались главные супы и рассаживались против биихальпы; они понемногу приходили в возбуждение, взмахивали руками, хлопали в ладоши. Тут мы поскорее убрали лампы, книги, посуду. Все собирались ближе к центру. Затем, стоя, все становились в круг (халка) и, держась за руки, переступали одной ногой, так, что весь круг людей одновременно медленно вращался в одну сторону. Больной сидел в центре, на коленях, припав лицом к земле. Над ним читали молитвы, делали «куфсуф»³ и сильно ударяли по спине, по плечам. Иногда больные тоже становились в круг».

³ *Куф-суф* — произносят при отчитывании больного, сильно выдыхая при этом воздух.

В Хорезме на базе культа святых и их мазаров суфизм с его джахрами столь тесно переплетался с шаманством, что трудно определить грани этих двух явлений. Как, например, можно расценивать джахры, происходившие на мазаре Азвер-бобо около Куня-Ургенча, на которых «лечение» больных производили профессиональные парханы (шаманы)? Подобных примеров очень много, и, пожалуй, именно на хорезмском материале наиболее наглядно можно проследить тесные генетические связи суфизма в его среднеазиатских формах с шаманством. О наличии их совершенно справедливо писала О. А. Сухарева⁴, причем в Хорезме эти связи заметны и по линии обрядовой практики и по линии мировоззрения: пиры — духи умерших *муриддов* (духовных наставников), с которыми якобы общаются ишаны и ишанки во время джахров, весьма напоминают духов пари — покровителей шаманов. Следует отметить, что некоторые хорезмские святые (Юсуф Хамадани, Султан-бобо, Азвер-бобо и др.) считались «специалистами» по излечению душевнобольных, которых приводили и привозили к их мазарам. Методы «лечения», которые применяли шейхи мазаров, мало чем отличались от шаманских: буйных умалишенных особыми цепями, имевшимися при мазарах, приковывали к дереву. Шейхи применяли отчитывания и изгнание духов из тела больного ударами нагайки. Характерно, что эти же святые (например, Юсуф Хамадани) считались покровителями парханов (шаманов); новый шаман обычно являлся на мазар получать патия — благословение святого на выполнение шаманских обязанностей.

Черты доисламских верований пронизывают весь ритуал культа святых. Разве можно считать хоть в какой-то мере вытекающими из догматики и канонической обрядности ислама такие действия на мазарах, как забивание бездетными женщинами кольев в землю — явный пережиток каких-то фаллических культов, привязывание к кустам тряпичных куколок, олицетворяющих собой болезнь, уносимую из дома, обводы больных лошадей вокруг мазара и еще множество ритуальных дей-

⁴ О. А. Сухарева. О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством. «Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии». М.—Л., 1959, стр. 128—133.

ствий, корни которых восходят к ранним формам и элементам религии?

Итак, нам представляется бесспорным, что один из существенных компонентов культа святых — ритуал, обряды, связанные с их почитанием, почти полностью принадлежат миру тех представлений и действий, на которые наслонилась мусульманская религия.

Что же представляют собой сами места культа, мазары почитаемых святых? Как и повсюду в Средней Азии, в Хорезме эти места культа чрезвычайно разнообразны: такими святилищами здесь бывают и отдельно стоящие деревья, скалы, причудливой формы валуны, источники, одиночные могилы с воткнутыми в землю знаменами, с оградой или без нее, строения типа айвана с тремя стенами и колодами в виде небольшого жилого дома с маленьким двориком и, наконец, различные по архитектуре купольные сооружения⁵. Каждое из таких святилищ связано легендой с тем или иным святым. Одни из этих мест культа называют захоронением святого, другие — кадам-джоем, т. е. местом, на которое ступала его нога, местом его остановки.

Вопрос о генезисе хорезмских архитектурных сооружений, связанных с культом святых, как и среднеазиатских мазаров в целом, в достаточной степени еще не изучен, поэтому мы не будем касаться этого специального вопроса. Обратим лишь внимание на одно важное для нас обстоятельство: большинство архитектурных сооружений, связанных с культом святых, в Хорезме позднего происхождения. В то же время святилищ, не имеющих купольных мазаров (деревьев, источников и колодцев, пещер, причудливых форм скал и пр.), было чрезвычайно много. Невольно напрашивается мысль о том, что примерно с середины II тысячелетия н. э. в Хорезме началась полоса усиленной мусульманизации старых святилищ, выразившаяся, в частности, в строительстве усыпальниц и «привязывании» мест культа к конкретным персонажам мусульманской агиологии. Не случайно в информациях проскальзывают сообщения,

что в прошлом на месте того или иного мазара было только почитаемое дерево, источник, колодец; иногда примерно называется время, когда воздвигнута сама усыпальница. Видимо, для оправдания подобной мусульманизации старых святилищ родилась стандартная, по всей территории оазиса распространенная легенда о том, что такому-то лицу (обычно хану, сановнику, представителю духовенства) во сне явился святой, потребовавший, чтобы ему был воздвигнут мазар. Место сооружения поразительно совпадало с тем, где процветал культ тех или иных явлений природы. Иногда даже в имени святого сохранялся намек на прежний объект культа (напр., Чинар-бобо, который превратился в *усто-за* — духовного учителя популярного в Хорезме Султан Ваиса)⁶.

Как бы ни были разнообразны хорезмские святилища, они имеют много общих черт. Когда в наличии определенное архитектурное сооружение, в одном из его помещений находится надгробие (одно или несколько), чаще в форме сагона (см. стр. 110). Сагона обычно имеется и в тех случаях, когда мазар считается не местом захоронения, а кадам-джоем. Надгробие покрывается полотнищем материи, приносившимся кем-либо по обету; иногда на одном надгробии их скоплялось очень много. Около надгробия и снаружи у входа помещаются знамена, древки которых обычно повязаны обетными лоскутами материи. Красные и белые полотнища знамен означают, что святой *гази* (гозий, борец за веру). Металлические навершия знамен самой разнообразной формы⁷. У надгробия в специальной нишке или на отдельном алтаре, иногда в стенных нишах — светильники традиционной формы, исчезнувшие из быта, перешедшие в область культа. Входная дверь в помещение усыпальницы, как правило, снаружи скрыта занавеской *парда* — белым полотнищем материи, иногда с нашитыми в несколько рядов разноцветными лоскутками. Пар-

⁶ Чинар — платан, культ которого был широко распространен на Востоке и Средиземноморье (М. Г. Асланов. Афганские народные поверья о растениях. «Доклады советской делегации на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук». М., 1964, стр. 3, 4).

⁷ Отметим, что в Хорезме почти не встречаются навершия знамен в форме человеческой руки — *панджа*, столь характерные для мазаров Центрального Узбекистана.

⁵ О хорезмских купольных мазарах см.: Ю. В. Стеблюк. Исмамут-ата (к типологии погребальных сооружений у народов Средней Азии). СЭ, 1950, № 3, стр. 89—97; он же. Погребальные сооружения Южного Хорезма XVIII—XIX вв. «Материалы Хорезмской экспедиции», вып. 7. М., 1963, стр. 98—117.

да — тоже обетное приношение женщин. Остается упомянуть еще об одной детали святилища — рогах баранов, которые либо складывали в самом помещении усыпальницы, либо снаружи, чаще всего помещая их над порталом мазара⁸.

Как сложилось описанное нами типичное святилище со всеми его аксессуарами — сказать довольно трудно, так же как и установить генезис архитектурного сооружения среднеазиатского мазара. Выскажем, однако, по этому поводу некоторые предварительные соображения.

Наличие могилы, надгробия, как типичного признака культа святых, свидетельствует, как нам кажется, о том, что культ мусульманских святых складывался и оформлялся прежде всего на основе погребальной обрядности, а более конкретно, как мы это увидим ниже, на базе культа умерших и предков. Не касаясь пока легендарной стороны вопроса, заметим, что почти все мазары располагаются на кладбищах, т. е. в местах, где конденсировались представления и обряды, связанные с культом предшествовавших поколений, семейных и родовых⁹ предков, где периодически совершались поминальные церемонии, где живые испрашивали помощь умерших; святые и их мазары как бы возглавляли этот культ (генетически же выделились из него). Даже сама идея хоронить умерших около «своего» мазара близка строго соблюдавшимся правилам погребать умерших там, где захоронены их предки.

Несколько ниже, уже на материалах легендарной стороны культа святых, мы продолжим эту мысль, а пока вернемся к другим элементам типичного хорезмского святилища.

Трудно ответить на вопрос, каким образом явно военный аксессуар, как знамя с полотнищем, бунчуком и наверху, стал неременной принадлежностью культа святых, среди которых, судя по легендам, большинство отнюдь не прославило себя боевыми подвигами. Правда, напрашивается внешне довольно логичное объяснение: ислам был воинственной религией, под знаменами священной войны шло его распространение

⁸ Это рога животных, приносившихся в жертву святому.

⁹ Как мы уже говорили, культ родовых предков в силу особенностей этнической истории населения Южного Хорезма уже не был характерен для этих мест.

на территориях, завоеванных арабскими племенами. Но в таком случае удивляет, почему знамена как культовую принадлежность мы находим лишь в довольно узкой области погребального культа. Логичнее их было бы увидеть в мечетях, которые первыми возникали в эпоху становления ислама, как центры пропаганды нового учения. Однако знамена как культовая принадлежность в суннитских мечетях отсутствуют. В то же время у народов, у которых ислам утвердился поздно, мы находим знамена и их имитацию (казахские, например, *найза* — пики с траурным полотнищем) в области культа, и именно погребального — при обрядах похорон и поминок, причем, судя по этнографическим данным, традиция их использования очень древняя¹⁰. Все это приводит нас к выводу, что знамена в качестве неременной принадлежности мазаров святых могли проникнуть в эту область верований вместе с той основой, на которую насаждался культ святых — погребальной обрядностью, связанной с поклонением родовым предкам и родовым вождям.

Нам уже приходилось говорить о довольно поверхностной тенденции связывать все реликтовые явления, в которых так или иначе фигурирует огонь, с пережитками зороастризма. Эта тенденция проявляется и при попытках объяснить такое явление, как ритуальное возжигание огней на мазарах святых. Подобное объяснение заманчиво только на первый взгляд. Вновь обратившись к Авесте, Вендидаду, вспомним о той строгой, упорно повторяющейся регламентации, согласно которой в первую очередь огонь требовалось предохранить от любого соприкосновения с мертвым. Трудно поэтому предположить, чтобы при смене религий в Средней Азии были до такой степени попораны все старые традиции (которые, как мы видели, очень живучи), чтобы культовое возжигание священных огней было перенесено в область погребальных обрядов, в ту сферу представле-

¹⁰ Н. Катанов. О погребальных обрядах у тюркских племен центральной и восточной Азии. Казань, 1894, стр. 23; А. Левшин. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей, ч. III. СПб., 1832, стр. 110—113; Н. Рычков. Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкие степи 1771 года. СПб., 1772, стр. 16 и др.

ний и ритуала, где все связано с мертвым, и происходило это к тому же на стадии перехода к труположению.

Видимо, истоки этого обычая лежат в другой области. Систематические наблюдения выявили одну, на первый взгляд второстепенную деталь культа святых, которая, однако, может послужить отправным моментом в поисках причин обрядового возжигания огней на мазарах. Оказалось, что согласно старой традиции огни на мазарах зажигали в определенный день недели; таким днем является четверг. Вечер четверга *джума охиом* — время, некогда посвященное культу предков. В этот вечер в семьях встречали арвохов, жарили богурсак, запахом масла «кормили» духов. Этот вечер — время зажигания в честь духов предков ритуальных огней всюду, где их чтили: в домах¹¹, в мастерских ремесленников, после уборки помещения. Таким образом, и обычай возжигания ритуальных огней на мазарах святых приводит к культу предков¹².

Хотя жертвоприношения, видимо, уже давно стали составной частью мусульманской обрядности и в таком качестве воспринимаются и в системе культа святых, некоторые связанные с ними моменты весьма явственно напоминают о их доисламской сущности (см. стр. 310). Обратим внимание на одну деталь типичного среднеазиатского святилища — на рога барана, без которых трудно себе представить мазар на территории Средней Азии. Конечно, рога барана или целые черепа, помещенные у могилы святого, символизируют собой жертву, дар ему за оказанную помощь. Эти же рога становятся фетишем: женщины часто повязывают на них обетные лоскутки. Видимо, сакральная сила проявляется в них самих, а не только опосредственно исходит от святого, которому принесена жертва. Сверхъестественные свойства самого животного отражает и другой мо-

мент использования рогов барана в качестве неременного аксессуара святилища. Часто рога барана расположены здесь без какого-либо порядка, но одно правило соблюдается почти повсюду: помещать рога барана у входа в мазар, чаще всего над его порталом, иногда очень высоко, что исключает момент случайности. Понять смысл этого обычая помогают аналогии из бытовой практики населения Хорезма: в прошлом редко можно было встретить дом или усадьбу, над входом которых, обычно над воротами хаули, как и над порталом мазара, не помещались бы рога барана. В данном случае это оберег, значение которого осознавалось совершенно четко, одно из звеньев той магической цепи, в которой и живое животное, и отдельные его части (рога, шерсть), и изображение рогов обладали сакральной сверхъестественной силой (см. стр. 315—317). Видимо, и помещенные над порталом мазара рога барана продолжали выполнять все ту же функцию оберега. Наличие же их там, где, казалось бы, сила самого святого могла препятствовать проникновению в мазар всему враждебному (духам, «дурному глазу»), может свидетельствовать о большой древности этого обычая, о том, что он мог существовать еще до того, как то или иное место культа было связано с именем определенного персонажа мусульманской агиологии и когда рога жертвенного животного играли самостоятельную роль в культе святилища.

Таким образом, и знакомство с некоторыми деталями места культа, как и с ритуалом с ним связанным, подтверждает, что культ святых весьма мало имеет общего с ортодоксальным исламом и в значительной своей части связан с доисламскими верованиями и обрядами.

Нам остается рассмотреть третий компонент этого культа — те образы, с которыми связаны святилища, и ритуал, и легенды, которые их окружают. Здесь царит исключительная пестрота в генезисе легендарных образов, и все же именно легендарная сторона культа святых, персонажи легенд, ближе всего официальной мусульманской религии. Это можно усмотреть из самого состава святых, который складывается из четырех их категорий: 1) святые, образ которых весьма неопределенен, не имеющие даже элементарного жития и собственных имен, скрывающиеся обычно под прозвищами *лакаб* типа Гойиб-бобо (скрывшийся), Чинар-бобо (дерево

¹¹ В хорезмских информациях встречаются на первый взгляд курьезные объяснения этого обычая: духи предков могут забыть дорогу в свою семью, спутать свой дом с другими; огонь, зажженный у ворот, помогает им ориентироваться. Об обычае зажигания огней у персов см.: Н. Masse. Persian Beliefs and Customs. New Haven, 1954, p. 96.

¹² О значении родовых и семейных огней в системе культа предков см.: Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 375, 376.

платан), Кечирмас-бобо (не прощающий) и др. Среди этой категории чаще всего можно обнаружить образы, сохранившие черты доисламских божеств — олицетворений сил природы и пр.; 2) святые — библейско-коранические персонажи, такие, как Мусо (Моисей), Нух (Ной), Сулейман (Соломон), Дауд (Давид) и множество других, т. е. персонажи, принесенные вместе с исламом. Интересно, что среди этой категории святых были покровители разных ремесел и профессий. К этой же группе примыкают святые — действующие лица ранней истории ислама (первые халифы, в том числе Али, потомки пророка — Фатима, Хасан, Хусейн, некоторые иные сподвижники Мухаммеда — Садвакас, Салман Парс и др.); 3) святые — средневековые суфии, основатели и руководители школ и орденов, а также их ближайшие последователи. Святые этой категории наиболее многочисленны и популярны, что, несомненно, связано с той большой ролью, которую суфизм играл в Средней Азии. Среди них много миссионеров, местных и согласно легендам направленных в Среднюю Азию для распространения ислама, сборщиков закята (религиозного налога) и пр. Большинство из них — лица исторические, однако до неузнаваемости потерявшие свою реальность вследствие превращения их традицией в сверхъестественных чудотворцев, кароматы (чудеса) которых достигают иногда крайней степени нелепости. К ним принадлежат наиболее популярные в Хорезме святые — Саид-ата, Хаким-ата, Юсуф Хамадани, Исмамут-ата и др.

К этой же категории примыкает еще более многочисленная группа святых, тоже суфиев, принадлежащих к чисто местным ишанским династиям; это, так сказать, провинциальные святые, известность которых не выходит за территориальные границы деятельности соответствующих ишанских общин. Культ их по времени довольно поздний; информаторы зачастую могут воссоздать восходящие к ним родословия. Такие святые (ишаны) менее колоритны, чем ранние суфии, легенды о них беднее, но тем не менее и на их мазары распространен тот же ритуал поклонения. 4) Представители четвертой группы лишь с большой натяжкой могут именоваться «святыми» исключительно в силу того, что их мавзолей почти ничем не отличаются от мазаров святых, а некоторые по инерции сделались объектами поклонения. Это в большинст-

ве своем представители местной власти разных периодов истории Хорезма — правители, члены их семей, отдельные представители местной аристократии и пр. Места их захоронения пользовались почитанием в немалой степени благодаря тому, что предусмотрительно располагались рядом с мазарами популярных святых. Таковы мавзолей, расположенные около усыпальниц Саид Мохируиджан и Палван-ата в Хиве, для более раннего времени — Тюрабек-ханым и Текеш в Куня-Ургенче, являющиеся великолепными произведениями архитектурного искусства, и многие другие.

Характер персонажей культа святых в отличие от ритуала почти полностью определяется официальной религией. Такое кажущееся несоответствие вполне закономерно: обрядовая сторона всегда значительно консервативнее, тем более, что при своем утверждении на территории Средней Азии ислам в соответствии со своими догмами, среди которых принцип единобожия был основным, прежде всего постарался нанести удар по пантеону старых божеств, а места их почитания связать с чисто мусульманской агиологией.

Однако подобная ортодоксальность среднеазиатской агиологии — явление абсолютное лишь на первый взгляд: в характере многих персонажей данного культа, у одних в большей, у других — в меньшей степени, обнаруживаются черты, оставшиеся явно от домусульманского прошлого, как мы в этом убедились на примере Амбар-она и Хубби (гл. IV).

Исторические корни культа святых у народов Средней Азии восходят к двум источникам, к двум стадияльно различным явлениям истории религии — к культу предков и к культу сложившегося уже в условиях античных цивилизаций Средней Азии пантеона зороастрийских божеств. То обстоятельство, что эти два стадияльно различных явления как бы слились во времени, положив начало мусульманской агиологии, не является парадоксом: родовые отношения, на базе которых возник и развивался культ предков, не отмерли в рабовладельческих государствах античной Средней Азии¹³, в которых сложи-

¹³ См. по этому поводу: С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 325—331. Доказательством является широко развитый в зороастризме культ фраваш — духов предков.

лись официальные религии с развитым пантеоном божеств, и оба эти явления, в разной степени деградации дожили до эпохи проникновения в Среднюю Азию ислама.

Уже при рассмотрении материала о ритуале и о местах поклонения мы встретились с некоторыми моментами, сближающими культ святых с культом предков. Но они почти отсутствуют в материале легенд и преданий о самих персонажах культа святых. Ни один образ хорезмской агиологии нельзя уверенно связать генетически с родовыми предками, основателями больших кровнородственных коллективов. В значительной степени это объясняет специфика той этнической среды, где проводились основные исследования: южнохорезмские узбеки не сохранили никаких следов родо-племенных делений, поэтому здесь мы не встретим объектов родового культа типа туркменского Эрсари-бобо, мифического основателя племени эрсаринцев. И в этой этнической среде реликты культа предков, как мы видели (см. стр. 120—122), были сильны, однако все они концентрировались в области семейной жизни и характер объектов почитания был иным: это уже не родовые предки, а предки — основатели больших патриархальных семей.

Хотя прямой преемственной связи конкретных персонажей агиологии с образами предков обнаружить уже нельзя, этнографический материал, даже Хорезма, мало в этом аспекте характерный, дает ряд косвенных подтверждений тому, что в сложении культа святых почитание предков играло ведущую роль. Остановимся на некоторых моментах.

Интересно в этом плане функциональное значение объектов почитания, прежде всего та помощь, за которой люди обращаются к предкам и святым. Так, в ряде мест Хорезма при заболевании скота его согласно давней традиции прогоняли вокруг кладбищ, — магический акт, хорошо известный по ряду аналогий. Если учесть, что кладбища в прошлом были родовыми¹⁴, момент помощи предков выступает здесь особенно отчетливо. Эти же функции были перенесены в область культа святых: многие маза-

ры святых в Хорезме, как и повсюду в Средней Азии, сделались центрами магического «излечения» больного скота с применением аналогичных церемоний. К помощи предков прибегали и при различных семейных событиях. Так, в Хорезме существовал обычай, согласно которому невесты перед свадьбой посещали могилы умерших родных, чтобы получить их санкцию на брак. Эти обязанности также перешли к святым: в канун свадьбы невеста с подругами посещала мазар популярного святого, испрашивая его благословение на брак, иногда даже оставалась там на ночлег (такие обычаи соблюдались при мазаре Палван-ата в Хиве, Тюрабек-ханым в Куни-Ургенче и в других местах). По существу одни и те же функции у святых и духов умерших мастеров (духов предков) наблюдались в системе ремесленных и профессиональных верований и обрядов. Характерная черта — весьма туманные легенды о происхождении ремесла связываются главным образом с библейско-кораническими персонажами, тогда как повседневное, так сказать, будничное покровительство производству принадлежит духам предков. Повсеместно распространенная тенденция хоронить умерших около местного мазара по существу повторяет принцип захоронения на родовых кладбищах, где потомки погребались вблизи своих предков. В этом же аспекте следует, как нам кажется, отказаться от весьма поверхностного объяснения института шейхов — так называемых потомков святого, хранителей его гробницы, образующих иногда целые селения вблизи мазара. В атеистической литературе принято называть шейхов просто самозванцами. Это так и есть, когда речь идет о совершенно нелепом «родстве» с каким-нибудь мифическим персонажем, окруженным самыми невероятными легендами. Но не следует забывать, что имеется многочисленная группа так называемых святых позднейшего времени — обычно представителей ишанских династий — лиц, несомненно, исторических, наличие потомков которых не может вызывать сомнений. Но главное даже не в этом. Нас интересует сама идея связывать кровным родством группу людей с тем или иным святым, объектом почитания. Эта идея не могла возникнуть на пустом месте, только лишь как результат человеческого корыстолюбия или тщеславия. Она заимствована из культа предков, где отражала вполне реальные отношения между отдельными

¹⁴ В Хорезме, там, где остатки родо-племенных делений еще окончательно не исчезли, принцип захоронения родами и родовыми подразделениями в прошлом еще прослеживался: например, на некоторых кладбищах в окрестностях г. Кипчака.

людьми и большими коллективами, и является лишним доказательством генетической связи почитания святых с культом предков¹⁵. Интересно, что в том же Хорезме в отдельных случаях сохранялось представление, что в родственной связи с популярным местным святым находилось все население округа мазара. «Шах-бобо — самый первый, самый сильный здесь святой», — рассказывал 85-летний житель города Хазараспа о местном святом Шах-Абу Мухарраме, — «он — пир нашего юрта; мы все из его авлода»¹⁶.

Кстати, обратим внимание еще на одно обстоятельство. Повсеместно в Средней Азии по отношению к святым применяются термины «ата» (отец) и «бобо» (дед); обычно они добавляются к имени святого или к его прозвищу (Палван-ата, Исмамут-ата, Султан-бобо, Азвер-бобо и др.). Широкое применение этих же терминов в бытовом общении с лицами, старшими по возрасту, — это реликт кровнородственных связей, в отдаленном прошлом объединявших большие людские коллективы (все ровесники отца — мои отцы — «ата»; ровесники деда — мои деды — «бобо»). Через культ предков термины родства перешли в сферу почитания святых и закрепились.

Таковы те факты, на которые приходится опираться при выяснении одной из линий генезиса культа святых. Если преемственная связь хорезмской агиологии с культом предков может быть обоснована лишь косвенными свидетельствами, то и вторая линия сложения культа святых — путем замещения образов древнего пантеона божеств и культурных героев — раскрывается не сразу, не на примерах непосредственной преемственности конкретных персонажей мифов и легенд, а в результате столь же кропотливого анализа, путем сложного сравнения свойств и качеств, деталей внешнего образа, природной и социальной среды, связанной с тем или иным персонажем, отдельных легендарных эпизодов «дейтельно-

¹⁵ Институт святых имеет место в разных религиях, но нигде идея кровнородственной связи с ними человеческих коллективов не была так развита, как в странах мусульманства. Объяснить это можно только длительным и стойким существованием в них родоплеменных отношений, на базе которых формировалась мусульманская агиология.

¹⁶ *Юрт* — страна, край, население. *Авлод* — потомство, поколение.

сти» и пр. Многое здесь проблематично, однако свои соображения по поводу некоторых персонажей агиологии мы попытаемся изложить, как это уже было сделано в отношении Амбар-она и Султана Хубби — популярнейших образов хорезмских легенд.

Предварительно необходимо отметить одно, на наш взгляд, весьма существенное обстоятельство, касающееся хорезмской мифологии.

Полевые исследования, общение со многими информаторами позволили прийти к выводу, что широко распространенные среди населения оазиса легенды и предания явно тяготеют к древнеиранской мифологии и древнеиранскому эпосу. Причем они бытуют и в той среде, где трудно заподозрить наличие книжных влияний (например, «Шах-Наме» Фирдоуси), а там, где такие влияния не исключены, люди и события народных легенд приобретают ярко выраженный местный хорезмский колорит.

Перидун (так в Хорезме звучит имя Феридуна «Шах-Наме», авестийского Трэтаоны) — излюбленный персонаж хорезмских преданий, герой, победивший зло, прорывший для народа Хорезма Аму-Дарью (см. стр. 235). Вряд ли можно найти в Хорезме, даже в глухих местах, старого человека, который не знал бы имени Перидуна. Легенда о испытании Перидуном своих трех сыновей (в Хорезме имена их — Салям, Тур и Ирадж, иногда Ардешир) и о разделе между ними владений хорошо известна в Хорезме. Другой популярной легендой, которую можно услышать в самых различных кругах, является сказание о некоем «кафире», неверном, который восстал против бога и с помощью прирученных орлов старался вознестись к его престолу, — народный вариант предания о кеянидском царе древних персов Кей-Каусе¹⁷, имеющегося в «Шах-Наме».

В двух своих ипостасях, как кровожадный тиран и как огнедышащий дракон, представлен в хорезмских легендах мифический Заххок — Ажи-Дахака. В качестве дракона (среднеазиатский аждархо, аждаха, аждар) этот авестийско-эпический образ встречается в многочисленных произведениях фольклора. Чаще всего это чу-

¹⁷ Напомним, кстати, что Кей-Каус являлся отцом Сиявуша, легендарного основателя династии правителей Хорезма (Абурейхан Бирунн. Избранные произведения, т. 1. Ташкент, 1957, стр. 47).

довищный пожиратель населения того или иного города, иногда оборотень, принимающий женский образ. Уничтожение аждархо юным богатырем в тот момент, когда жертвой дракона должна стать дочь правителя, является сюжетом легенд, связанных с основанием хорезмских городов Куны-Ургенча и Кята правобережного (см. стр. 31) ¹⁸. Дракон-аждархо фигурирует и в живой демонологии Хорезма; немало мест в оазисе до сих пор связывают с этим мифическим образом. Царь-деспот иранского эпоса Заххок представлен в хорезмской легенде, все события которой и персонажи локализованы в Хиве и ее окрестностях. Заххок по легенде — хан Хивы; его вдохновителем, научившим уничтожать юное население города, выступает местный таиб по имени Мутлаб; восстание против Заххока поднимает кузнец Усто Хурдек ¹⁹, мастерская которого находилась якобы сколо Янги-Арыкских ворот Хивы. Спасая своих сыновей, Усто Хурдек покидает Хиву, бежит в пески, окружающие Хиву с юга, отмечая свой путь флажками. Вслед за ним уходит все население города, двигаясь навстречу приближавшимся с юга войскам Перидуна. До сих пор в северо-восточной части Хивы, около Тоза-бага, показывают место, где произошла расправа с Заххоком: через сухожилия его ног были продеты цепи, и он был опущен вниз головой в колодец, вернее глубокий шурф, вырытый в земле и затем заброшенный камнями. Подобно Хиве, и другие города Хорезма связываются легендами с героями иранского эпоса. Согласно одной версии, город Хазарасп являлся резиденцией Феридуна во время прорытия Аму-Дарьи. Любопытна история города Кят (левобережного, ныне находящегося в развалинах). Он являлся ареной легендарных подвигов Рустама, иранского эпического богатыря, явившегося в Кят (ранее якобы носивший название Саваткой) мстить за смерть погибшего деда. Рустам хитростью, под видом торговца солью, проникает за городские стены и расправляется с его правителем, убийцей деда. Ведущий сюжет этой легенды переклика-

¹⁸ Этот же сюжет представлен в известных росписях Пенджикента.

¹⁹ Замена кузнеца Кова, поднявшего согласно «Шах-Наме» восстание против Заххока, мастером Усто Хурдеком — вполне закономерна, если учесть ту популярность, которой этот образ (см. ниже) пользовался в Хорезме.

ется с аналогичным мотивом мести за Сиявуша, и, если учесть, что именно Хорезм идентифицируется с ареной деятельности Сиявуша, популярность мотива мести в легендах оазиса приобретает особое значение.

В некоторых хорезмских легендах наряду с персонажами иранского эпоса можно обнаружить образы, теми или иными чертами близкие древним доисламским божествам, в чем мы уже убедились, проследив цикл легенд об Амбар-она и ее сыне. Интересна в этом плане также весьма распространенная в Хорезме легенда о падших ангелах Харуте и Маруте, полюбивших девушку, чудом созданную из куска тутового дерева, и наказанных за это вечным пребыванием в колоде. В легенде прослеживается их связь с водой, растительностью, бессмертием, т. е. те моменты, которые позволяют с уверенностью говорить о преемственной связи этих образов с образами зороастрийского пантеона — божествами Хаурвататом и Амеретатом ²⁰.

Тяготение хорезмского фольклора к иранской эпической и религиозной традиции нам кажется не случайным. Оно воссоздает ретроспективно ту расстановку сил в области идеологических явлений, которая была характерна для Хорезма конца I тысячелетия н. э. ²¹ Если даже на современных этнографических материалах Хорезма можно уловить подобное тяготение к древнеиранской тематике, то можно представить, как насыщены были элементами зороастризма и иранского эпоса верования и фольклор Хорезма в первые века ислама, когда оформлялся местный культ мусульманских святых, который не мог здесь не впитать в себя многое из доисламских официальных культов среднеазиатских государств.

Почитание святых во всех религиях характеризует общая для них особенность — способность объектов этого культа творить чудеса, причем разнообразие их, порожденных народной фантазией, поистине безгранично. Легендарные жития мусульманских святых Средней Азии

²⁰ I. Darmesteter. Haurvatât et Ameretât. «Essai sur la mythologie de l'Avesta». Paris, 1875. О празднествах в честь этих божеств см.: Абурейхан Бирунн. Избранные произведения, т. I, стр. 231, 232.

²¹ В. В. Бартольд отмечал, что «хорезмская культура того времени сохраняла многие черты древнеиранской жизни» (соч., т. III, стр. 162).

также пестрят подобными чудесами (каромат), исторические лица, например суфийские шейхи, причисляемые к лику святых, по традиции также наделяются подобными свойствами. Характер чудес, приписываемых среднеазиатским святым, самый разнообразный. К наиболее распространенным и менее всего поражающим воображение относится способность исцелять недуги. Но в легендах о святых, в частности о святых Хорезма, мы встречаемся с несколько иной категорией чудес, рассчитанных на большой эффект и доходящих иногда до крайних пределов нелепости. Хорезмские святые в этих легендах за считанные секунды преодолевают огромные расстояния; летом сковывают Аму-Дарью льдом; одним усилием воли, с помощью своего посоха, проводят оросительные каналы; зимой выращивают цветы; оживляют убитых животных; передвигают скалы и горы и многое другое. Среди этих чудесных деяний хорезмских святых выделяется особая категория их подвигов, которую с полным правом можно сравнить с содержанием героического эпоса: это многочисленные единоборства с врагами, людьми и демоническими силами. Так, Али убивает драконов, Захир-худжа изгоняет злых духов из Хивы, Хубби борется с подводными демонами, Палван-ата непобедим как боец²², Султан Ваис магической силой бросаемых камней уничтожает войско неприятеля; аналогичны подвиги и многих других святых. Конечно, процесс мифотворчества шел на протяжении всего мусульманского средневековья, сопровождая развитие культа святых, но вряд ли можно сомневаться и в том, что уже в первые века ислама легендарное обоснование культа святых в целом зиждилось на том богатом наследстве, которое осталось от домусульманских культов и древнего эпоса народов Средней Азии.

Знакомство с отдельными образами хорезмского культа святых целиком это подтверждает. Наиболее ярким персонажем легенд в этом аспекте является Али, культ которого был распространен по всей Средней Азии. Нет никаких исторических подтверждений тому, что четвертый халиф мусульманского мира когда-либо бывал на территории Средней Азии. Образ Али был принесен сюда вместе с экспансией шиитского направления в исламе и

²² Палван-ата, хивинский святой, патрон города, считался пиром — покровителем борцов.

его отдельных толков, изложение политической истории которых не входит в нашу задачу. Огромная популярность Али в Средней Азии вряд ли могла сложиться, если бы при канонизации этого образа с такой полнотой не были восприняты характерные черты героев древнеиранского эпоса, в частности Рустама. Сходство здесь поразительное: многие легенды, описывающие подвиги Али, этого странствующего рыцаря, «высокопочитаемого владыки, победившего 60 дивов (дэвов)», как его называет одна из исмаилитских од²³, преследующего зло на своем коне Дуль-дуль, иногда полностью повторяют сказания о Рустаме и его верном Рахше. Достаточно сослаться на эпизод единоборства Али с его неузнанным сыном и гибели последнего²⁴, эпизод, воскрешающий в мусульманской интерпретации встречу героев поэмы Фирдоуси — Рустама и его сына Сохраба. Следует оговориться, что в Хорезмском оазисе популярность Али не столь значительна, как в других местах Узбекистана, а также в Таджикистане. Правда, и здесь имеются святилища, связанные с его именем — знаменитый «Дуль-дуль атлаган», место на Аму-Дарье, где Али на своем коне якобы перепрыгнул через реку, ряд «священных» деревьев, к которым святой якобы привязывал Дуль-дуля во время остановок, и даже одна из многих «усыпальниц» Али, расположенная около г. Хивы.

Но легенды о нем в Хорезме значительно более скупы, и имя его не так уж часто возникает в рассказах информаторов. От некоторых из них даже можно услышать утверждение, что Али «не спускался по Аму-Дарье ниже Дарган-ата». Все это нам кажется весьма примечательным: именно на юге, в местах сложения сеистанского эпоса и образа богатыря Рустама, достигала наибольшей силы популярность преемника последнего — Али.

Вероятно, учитывая свидетельства о том большом значении, которое в пределах Хорезмского оазиса имел образ другого героя иранского эпоса — Сиявуша, — следовало бы направить наш поиск на выявление в мусульманской агиологии следов именно этого обожествленного

²³ С. П. Толстов. Очерки первоначального ислама. СЭ, 1932, № 2, стр. 69.

²⁴ Легенда была записана на месте одного из святилищ, связанных с именем Али, вблизи с. Сазаган, юго-западнее Самарканда.

богатыря, однако наши попытки в этом отношении пока не дали существенных результатов. Обнаружились лишь отдельные, разрозненные черты сходства этого образа с персонажами культа святых. Мы уже высказали предположение, что пресловутого Султана Хубби сближает с Сиявушем легендарный мотив конфликта с отцом, вынудившего героя к бегству из дома (см. стр. 258); кроме того, Хубби явно связан со стихией воды; то же самое вскрывается при анализе образа Сиявуша. Этимология имени последнего (Сиявуш-Сиаваш Бундахишна) позволяет С. П. Толстову²⁵ предположить здесь ассоциации с Аму-Дарьей, Джейхуном (Вахш — название одного из истоков реки), что подтверждает свидетельство Абурейхана Бируни: «Вахш — имя ангела, поставленного наблюдать над водами, в частности над рекой Джейхуном»²⁶. Таким образом, мотив Аму-Дарьи (Джейхуна, Вахша), к которой тяготеют и Хубби и Сиявуш, также сближает эти легендарные образы разных времен. Несомненно, что какие-то черты Сиявуша, бога-всадника, были использованы и при создании легендарного образа Али. Чтобы закончить с Сиявушем, обратим внимание на один примечательный культ, обнаруженный нами в Куня-Ургенче. Здесь, около развалин средневековой столицы Хорезма расположен мазар святого, носящего достойное внимания имя — «Кари Олов Худжа», что буквально означает «Старый Огонь ходжа». Уже само название мазара наводит на мысль, что перед нами — реликт какого-то древнего святилища огнепоклонников. Кстати, к огороженному надгробию примыкает прямоугольная невысокая выкладка из кирпича, заполненная землей и служившая, по словам шейхов, для ритуального зажигания огней — многочисленных свечей-лучинок, обмотанных ватой. Подобной конфигурации алтари на других мазарах не встречаются. Название мазара Кари Олов могло бы быть случайным, иметь иносказательный смысл, если бы сама легенда о святом не подтверждала связь объекта культа со стихией огня. В легенде фигурирует некий обладающий сверхъестественными свойствами святой, который в споре со своим соперником (по другой версии — чтобы доказать свое алиби) был подвергнут испытанию:

²⁵ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 202.

²⁶ Абурейхан Бируни. Избранные произведения, т. I, стр. 258.

на сорока арбах в одно место был свезен саксаул и зажжен огромный костер, в центре которого находился святой. Когда пламя угасло, святой предстал живым и невредимым, доказавшим свое духовное могущество.

Сюжет легенды довольно редкий. Попытки найти ближайшие аналогии приводят к тому же мифу о Сиявуше, к наиболее эффектному моменту его жизнеописания — испытанию огнем²⁷; при этом сам характер церемонии испытания весьма сходный в куня-ургенчской легенде и в «Шах-Наме». Все это позволяет думать, что и в данном случае имеет место сохранение древней эпической традиции, использование отдельных ее моментов мусульманской агиологией.

То же мы наблюдаем при знакомстве и с другими объектами культа святых. Интересно, что черты эпических героев приобрели в мусульманской агиологической интерпретации суфийские мистики, казалось бы весьма далекие от каких-либо воинских подвигов. Таков, например, патрон города Хивы — Палван-ата (Пахлавон Махмуд), поэт XIII—XIV в. н. э., достоверность личности которого подтверждается рядом исторических свидетельств. Помимо разного рода чудес, приписываемых ему (например, проведение канала его имени), Палван-ата — покровитель борцов, так как легенды наделили святого необычайной физической силой. Его подвиги на этом поприще напоминают подвиги героев древнеиранского эпоса²⁸. Чертами древнеиранских культурных героев наделен Саид-ата²⁹, один из мистиков — последователей школы Ахмада Ясави, особенно популярный в Южном Хорезме. Центром его культа является Ханки и окрестности этого населенного пункта. В Ханки имеется ханака, основание которой народная традиция приписывает Саид-ата. Здесь даже сейчас можно встретить местных жителей, называющих себя потомками прославленного мистика.

Для нас особый интерес представляют легенды о первоначальном заселении этих мест. Согласно этим леген-

²⁷ Сиявуш, как излагает Фирдоуси, подверг себя этому испытанию, дабы доказать свою невиновность в прелюбодеянии со своей мечехой Судабей.

²⁸ Отметим, кстати, что в легендах о Палван-ата встречаются некоторые эпизоды, почти аналогичные тому, что мы находим в сказаниях о героях нартовского эпоса.

²⁹ В. В. Бартольд. Сочинения, т. II, ч. I. М., 1963, стр. 251.

дам побережье Аму-Дарьи в районе современного Ханки некогда представляло собой необжитые тугай, где люди вели бродячий образ жизни, занимаясь охотой на диких животных. Охотился здесь и дед Саид-ата, который согласно легендам положил в этих местах начало оседлой жизни и земледелию. Интересна следующая подробность легенды: первой полеводческой культурой была бахчевая тыква; вслед за ней появились в этих местах пшеница, джугара и просо³⁰. Наиболее выгодный в этих местах сорт тыкв *сув кади* дед Саид-ата получил уже в первую весну. Далее в легенде следуют совершенно фантастические рассказы: тыквы достигали гигантских размеров, «были величиной с юрту» и стали первым оседлым жилищем местных аборигенов³¹. Через год в этих краях насчитывалась уже 300 домов-тыкв. Обработка полей велась только кетменями.

Легенда говорит о первом приручении диких быков и коров, о первой запряжке быков в кош. Для охоты дед Саид-ата использовал один из видов прирученных птиц³². Легенда имеет продолжение, где уже сам Саид-ата выступает в качестве распространителя земледельческой культуры, причем достигается это им самыми различными методами.

Удалось зафиксировать легендарную историю 45 элатов (общин), составляющих окрестности города Ханки,

³⁰ Каирное земледелие в полосе разливов рек и озер — одно из наиболее примитивных, однако оно имеет особенность: каирные земли не были пригодны для посевов зерновых. «Поэтому на каирных землях удобнее всего культивировать дыню, тыкву и другие бахчевые растения, поскольку они обладают сравнительно глубокими корнями» (Я. Г. Гулямов. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. Ташкент, 1957, стр. 59).

³¹ В хорезмской обрядности тыква имеет большое значение. Можно проследить некую связь этой культуры с идеей зарождения жизни. Вместе с тем она употребляется в поминальной обрядности. В одном локальном варианте свадебных обрядов (Бадыр-хан, около Хивы) бездетные женщины раньше участвовали в церемонии, держа в руках тыкву. Возможно, и ханкинская легенда в какой-то мере отражает идею начала жизни (тыквы-жилища первых поселенцев). Как мы уже говорили (см. стр. 99), стрельба по тыкве (*алтын кавак*) — непременный вид развлечений при *сунаат-тоях*. У горных таджиков тыквой клялись (А. С. Писарчик. Кулябская этнографическая экспедиция 1948 года. «Изв. Тадж. фил. АН СССР», № 15. Сталинабад, 1949).

³² Дед Саид-ата и сам Саид-ата считаются пирами-покровителями охотников.

причем в большинстве объяснений фигурирует Саид-ата. Излюбленный мотив этих преданий — приобщение населения этих общин к культуре земледелия. Некоторые бранные названия общин объясняются тем, что Саид-ата проклинал их жителей за нерадивость и отказ от вводимой им формы хозяйства («Дузағлар», «Шайтанлар», «Кариш-мол» и др.).

В легендах о Саид-ата и его деде чувствуется влияние тех древнеиранских мифов, в которых прославляются герои, приобщившие человечество к тем или иным культурным ценностям. Святые — персонажи ханкинских легенд чем-то напоминают и авестийского Йиму, который «был первым, кто, выйдя в полдень и «следуя путем солнца», взрезал землю своим золотым сошником», «своим плугом раскрыл для людей, когда им стало тесно, новые земли для населения»³³; и Хушенга, о котором в «Шах-Наме» говорится:

«Владыка, чтоб людям нужды избежать,
Пахать научил их, и сеять, и жать.
И каждый свой хлеб стал выращивать сам,
Не стал кочевать по степям и лесам»³⁴.

Вряд ли случайно подобными чертами сходства отмечены легенды, зародившиеся в той части Хорезмского оазиса, которые считаются древнейшими очагами земледельческой культуры и у населения которых сохранялись традиции, явно восходившие к доисламскому периоду истории оазиса.

Нередко знакомство с внешним обликом того или иного объекта культа святых, с его свойствами и легендарными событиями его жизнеописания ведет нас по законам аналогии к совершенно неожиданным мифическим персонажам доисламского мира. В 50 километрах от Куня-Ургенча издавна почитался мазар святого с весьма оригинальным именем Аждар-бобо; аждар, аждархо — так народная традиция всюду по Средней Азии именovala сказочного дракона с огнедышащей пастью, образ которого восходит к авестийскому Ажи-Дахаке, ипостаси божества зла Ангро-Майнью. Учитывая, что куня-ургенчский святой имеет и другое имя — Азвер-бобо, можно

³³ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 292.

³⁴ Абулқасим Фирдоуси. Шах-Наме, т. I, М., 1960, стр. 28, 29.

было предположить что здесь произошла замена имени лишь по сходному звучанию³⁵. Но, обратившись к легенде, мы услышали весьма примечательное разъяснение: «Почему его так называли? — сказал информатор. — Да потому, что этот святой все сметал на своем пути, пусть даже миллион людей ему встретится. И встречи с ним все старались избежать. Аждар-бобо на всех наводил ужас одним своим видом». Если к этому добавить, что святилище Аждар (Азвер)-бобо в прошлом было средоточием странного культа, в котором ислам без всякого прикрытия сочетался с шаманскими приемами (см. стр. 271), что шаманы называли Аждара своим пиром-покровителем и призывали перед началом камлания, то окажется, что имя, воскрешающее образы домусульманской мифологии, дано этому святому не случайно.

В этом же аспекте интересен образ другого святого — Девона-и-Бурха, по прозвищу «Сармаст» («опьяненный»), считающегося пиром-покровителем ткачей. Мазары его расположены в семи местах, в том числе в Куна-Ургенче. Девона-и-Бурх, согласно легенде 40 лет простоявший на одной ноге, потребовал от бога уничтожить ад. Многими своими чертами образ этого святого близок до исламскому божеству дождя Буркут-бобо, известному во многих местах Средней Азии и входившему в круг шаманистских представлений; анализу этого образа посвящено интересное исследование В. Н. Баилова³⁶.

По-видимому, весьма близок к каким-то древним водяным божествам святой Наилдж-бобо, считавшийся покровителем водоподъемных сооружений чигирей и ма-

³⁵ При анализе имен мусульманских святых и их лакабов-прозвищ к сходным звучаниям, видимо, следует относиться весьма осторожно. Ю. В. Кнорозов по поводу хивинского святого Боварис-бобо высказал следующее предположение: «Мазар Баварис-баба в г. Хиве, связанный с переходящим весенним праздником роз, учитывая зарегистрированные пережитки офеолатрии, по-видимому, можно считать восходящим к культу Бивараспа (Ажи-Дахака)» («Мазар Шамун-наби». СЭ, 1949, № 2, стр. 95). С этим нельзя согласиться. Прозвища святых в Хорезме пестрят такими эпитетами, как *обриз* (льющий воду), *оббоз* (открывающий воду) и др. Прозвище хивинского святого — Боварис — не что иное, как искаженное «Бобо Обриз». Культ святого, связанного с водой и возрождающейся природой, никакого отношения к Ажи-Дахака не имеет.

³⁶ В. Н. Баилов. О туркменском «пире» дождя Буркут-баба. СЭ, 1963, № 3, стр. 42—52.

стеров, их создававших. Мазар его находится вблизи развалин Дев-Кескена³⁷. Черты мусульманского святого в этом образе весьма неопределенны: легенда относит его житие ко времени «когда бог сотворил мир» (верный признак большой древности и самого культа). Жизнеописания его нет так же, как нет и имени: Наилдж, т. е. «безвыходный» или «бессильный», — это только его прозвище. Вместе с тем с чигирями и их сверхъестественными покровителями связан разнообразный обрядовый ритуал. Это трапезы, совершавшиеся непосредственно около водоподъемных сооружений (генетически восходящие к жертвенному культу), либо при сооружении нового чигиря, либо периодически (например, во время ежегодного пуска через него первой воды). С чигирными ямами связано немало поверий анимистического характера.

Весьма сложен генетически образ некогда популярнейшего в оазисе святого Султан-бобо (Султан Ваис), слава которого выходила далеко за пределы правобережного Хорезма, где у подножия гор расположено его святилище. В легендарной обрисовке образа этого святого, пожалуй, берет верх мусульманская традиция: Султан Ваис — это прежде всего иступленный фанатик ислама, сходный с Иоанном Крестителем христианской религии, преданный поклонник Мухаммеда. «Он ходил голый, босой, с криками ху! ху!»³⁸, из рта его только молитвы исходили, — гласит о нем легенда. Султан Ваис дерзко вступал в спор с богом, требуя у него души всех грешников, чтобы наставить их на истинный путь. Но такой образ Султана Ваиса, целиком связанный с книжной традицией (имелись рукописные и литографированные его жизнеописания), был мало известен в широких народных массах, среди которых Султан Ваис был популярен прежде всего как пир-покровитель верблюдоводов. Здесь Султан Ваис, как и многие другие святые, воспринял функции древних божеств-покровителей, видимо, эти функции покровительства животным и верблюдоводам, общие для широкого круга народов Средней Азии в домусульманское время, помогли и святому Султану Ваису завоевать широкое признание на территории Средней Азии. И в

³⁷ Я. Г. Гулямов. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней, стр. 256.

³⁸ Ху — араб. он, одно из имен бога.

книжной легенде и в народном представлении об этом святом прослеживаются и другие черты, роднящие его с миром доисламских мифологических образов. Султан Ваис совершал необычайные подвиги: ему стоило сделать один шаг, и он уже оказывался в Йемене; он вступал в бой с врагом; пригоршней камней он побивал все войско противника. Прослеживается и некоторая связь образа Султана Ваиса со стихией воды: он льет слезы перед богом, и они превращаются в реку; святой источник, образующий хауз с табуированными рыбами около его усыпальницы, вытекает якобы из ног погребенного святого и пр. Ю. В. Кнорозов высказывал предположение, что и в «имени святого — Султана Ваиса — можно усмотреть замену по ономастической близости имени покровителя Аму-Дарьи — Вахш, упоминаемого Бируни»³⁹.

Среди хорезмских святых, пожалуй, наибольший интерес вследствие архаизма основных черт представляет образ покровителя мясников Джоумарда. В аспекте генетических связей с домусульманскими культами этот образ по своей выразительности не уступает Амбар-она и Султану Хубби. Но это становится очевидным только после кропотливого сбора отдельных разрозненных сведений о культе этого святого и о его легендарной истории.

Как покровитель мясников Джоумард-кассаб известен по всей Средней Азии, но в Хорезме этот образ особенно колоритен. Центром его культа является кладбище Миздахкан около Ходжейли, где имеется искусственный холм, посвященный Джоумарду. По одной версии внутри холма находится могила Джоумарда⁴⁰, по другой — построенная им мечеть.

Если следовать официальной мусульманской легенде, история Джоумарда крайне невыразительна и скупа в изложении событий его жизни. Согласно официальной версии Джоумард был обыкновенным человеком, правда, очень богатым. Единственное, что отличало его от других, — это его необыкновенная щедрость и отсутствие корыстолюбия. Прославился он тем, что бесплатно раздавал мясо, неизвестно откуда к нему поступавшее: прихо-

дившие к нему люди клали на одну чашу весов землю и получали определенную долю мяса.

Но легендарная история Джоумарда, хранящаяся в народной памяти, куда более красочна, пестра, изобилует чрезвычайно любопытными деталями.

Содержание одной легенды, записанной нами в Куня-Ургенче, мы изложим, по возможности, подробнее. Согласно этой легенде Джоумард жил во времена Навиширвана⁴¹, днем был кассабом, а по ночам исполнял при этом царе обязанности тайного агента — выслеживал неугодных царю людей и доставлял их во дворец. Предком Джоумарда в семнадцатом поколении был Хушам-шах (легенда рисует его падишахом Шаша-Ташкента). Хотя легенда сообщает, что Хушам-шах был отцом Джамшида (авестийского Йимы), вряд ли можно сомневаться, что под этим слегка искаженным именем фигурирует один из культурных героев иранской мифологии, основатель пишдадидской династии Хушенг⁴². Легенда называет имена отца и деда Джоумарда (Саласа, Солис), однако из дальнейшего изложения эти лица исчезают, и основными персонажами становятся Хушам-шах и Джоумард. Первым, кто научил людей резать скот, был Хушам-шах. В свое время он был украден дэвами, пробыл у них 18 лет (пока не был освобожден своими войсками) и, будучи в плену, научился у дэвов 72 занятиям — шить одежду из овчины, прясть шерсть, делать седла, добывать в горах железо, плавить чугун, сталь, делать тесто и печь хлеб, брить волосы и многому другому. Однажды дэвы приказали Хушам-шаху: «Возьми шкуру быка и надень на себя так, чтобы шкура эта была сохранена целиком», — и показали, как надо с этой целью резать скот. Все, чему дэвы научили Хушам-шаха, он передал людям.

Продолжателем дела Хушам-шаха был его потомок Джоумард. Попав в Хорезм (легенда скупко сообщает, что Джоумард был в качестве раба куплен хорезмским царем), Джоумард первый ввел в пределах Хорезмского

⁴¹ Подразумевается царь династии сасанидов Хосроу Ануширван. Сведения о времени жизни Джоумарда, так же как и о месте его рождения, крайне противоречивы. По некоторым сведениям, он жил во времена Шамун-наби (библейского Самсона) и даже происходил из его рода. Местом рождения Джоумарда называют город Думшук, который локализируют на территории Хорезмского оазиса.

⁴² По «Шах-Наме» Джамшид — внук Хушенга.

³⁹ Ю. В. Кнорозов. Мазар Шамун-наби, стр. 95.

⁴⁰ Могилу Джоумарда (иногда место, где находилась его лавка) показывают на площади Регистан в Самарканде.

оазиса ювелирное искусство, столярное дело, изготовление жженого кирпича, а также добычу в горах золота, серебра, железа и других металлов. Благодаря Джоумарду хорезмский народ научился и резать скот.

Любопытны обстоятельства гибели Джоумарда. У него согласно той же легенде был способный и красивый ученик — Усто Хурдек, с которым Джоумард скрытно враждовал и даже намеревался его убить. Но ученик опередил своего учителя: одурманив последнего, он бросил в его пищу яд. Когда Джоумард умер, Усто Хурдек завалил его тело огромными камнями. Позднее Усто Хурдек изучил еще многие ремесла и умер якобы в Дарган-ата, где показывают его могилу⁴³.

Куняургенчская легенда представляет для нас большую ценность. Основное заключается в том, что она рисует нам (безразлично, под влиянием ли «Шах-Наме» или вне такового) образ Джоумарда не в окружении мусульманских святых, не в тех или иных взаимоотношениях с типичными персонажами агиологии, столпами местного и пришлого мистицизма, а в обстановке, где все пронизано духом древнеиранской мифологии, где действуют культурные герои, характерные черты которых в легенде не чужды и самому Джоумарду. Последнее далеко не случайно, так как генетические корни этого образа лежат в наиболее глубоких пластах мифологии Средней Азии и Ирана.

Прежде всего обращает на себя внимание уже само имя святого — Джоумард⁴⁴. Носителя этого имени Ю. В. Кнорозов совершенно справедливо сопоставлял с зороастрийским Гайомардом (Гайа Маретан Авесты), первым человеком древнеиранской мифологии, сотворенным из земли, одновременно с первым быком⁴⁵. К. В. Тре-

⁴³ Кроме куняургенчской легенды, Усто Хурдек фигурирует в хивинском предании о конце царствования Заххока (замещаая собой кузнеца Кова) и в легендах об Абу-Муслиме, где он рисуется кузнецом знаменитого полководца.

⁴⁴ Заметим, что в хорезмском звучании это именно Джоумард, а не Джумарт, Джамарт; такие искажения встречаются в других местах Средней Азии.

⁴⁵ Ю. В. Кнорозов. Мазар Шамун-наби, стр. 91, 92. К сожалению, Ю. В. Кнорозов, не располагая достаточным материалом, как и при идентификации образов Амбар-она и Султана Хубби (см. там же), не пошел дальше предварительной констатации сходства образов агиологии с персонажами древней мифологии. Образу Гайо-

вер убедительно доказала в своей работе, посвященной этому образу, что этимологически Гайомард не что иное, как Гавомард, буквально «бычочеловек», термин, отражающий наиболее раннюю, тотемическую стадию в развитии образа первочеловека⁴⁶. Термин, относившийся к этому мифическому основателю человеческого рода, наполовину быку, наполовину человеку, стал затем собственным именем первого человека, обретшего уже вполне антропоморфный облик (Гайомарт), а позднее — первого владыки, Кеюмарза эпической традиции. Это имя в слегка искаженном виде — Джоумард (Гавомард) — было причудливым ходом истории донесено до мусульманского средневековья, будучи закреплено за одним из популярных персонажей агиологии.

В легендах о Джоумарде совершенно отчетливо прослеживается связь этого образа с металлами: Джоумард прославил свое имя, научив народ Хорезма различным ремеслам и главное — добыче металлов, в том числе драгоценных (золота, серебра). В этом аспекте по линии эпической традиции он близок к Кеюмарзу, первому пишдадидскому царю, с которым его роднит прежде всего однозначное имя, и Хушенгу, образ которого в легенде вряд ли случайно стоит рядом с ним и который согласно «Шах-Наме»

«Сначала к познанию направил труды,
Владыка железо исторг из руды;
Основой тогда процветания стал
Блестящий, из камня добытый металл.
Царь создал мотыгу, топор и пилу,
Начало кузнечному дал ремеслу»⁴⁷;

и Джамшиду (авестийскому Йиме), научившему людей делать кирпич, строить здания, ткать, шить одежду. Джа-

марда посвящена специальная работа: A. Christensen. La premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. «Archives d'études orientales». Upsala, 1918.

⁴⁶ К. В. Тревер. Гопатшах — пастух-царь. «Труды отд. Востока Гос. Эрмитажа», т. II. Л., 1940, стр. 82—85; в пехлевийском тексте VI в. «Менок-е-храт» мифическое полубожество Гопатшах рисуется следующим образом: «И от ног до половины тела он — бык, и от середины тела вверх — человек» (там же, стр. 75). Найденное в Талибарзу (под Самаркандом) изображение Гопатшаха особенно наглядно рисует особенности этого образа.

⁴⁷ Абулкасим Фирдоуси. «Шах-Наме», т. I, стр. 28.

мшид, так же как и Джоумард, связан с металлами и горнодобычей:

«Он золото, яхонт, алмаз, серебро
Из сердца гранита исторгнул хитро,
И недра горы покорились ему...»⁴⁸

Тема связи с металлами интересна при выяснении генезиса образа Джоумарда не только по линии его роли в качестве своего рода культурного героя, родственного персонажам иранского эпоса. Эта же тема совершенно явно проступает и при сравнении двух образов с равнозначными именами — Джоумарда (Гавомарда) и первоизданного человека Гайомарта. Последний согласно Бундахишну гибнет от козней Ангро-Майнью, причем из тела его возникают металлы — золото, серебро, олово, свинец, а из семени — первая человеческая пара⁴⁹.

Исходя из несомненной генетической близости Джоумарда первоизданному полубыку-получеловеку — основателю рода человеческого, обратим внимание на один оригинальный эпизод куняургенчской легенды: дэвы, похитившие Хушам-шаха (Хушенга), заставляя последнего надеть на себя шкуру быка, целиком снятую с этого животного. Нам представляется, что эпизод этот присутствует в легенде не случайно, что в нем заключен намек на бытовую животную природу действующего лица. Правда, относится он к Хушам-шаху (Хушенгу), однако образ последнего в легенде заметно сливается (особенно в функциональном отношении) с образом Джоумарда, и бывает трудно четко разграничить их легендарную историю.

Свою жизнь Джоумард заканчивает столь же примечательно. В отношениях Джоумарда и его ученика Усто Хурдека сквозит та же универсальная тема борьбы двух антагонистов, которая заложена в основе зороастрийской религии и пронизывает собой произведения иранского эпоса. Подобно Джамшиду, гибнущему от козней своего преемника — царя Заххока, погибает от руки своего ученика и продолжателя культурной миссии также и Джоумард. Смерть Джоумарда, который сам замыслил убийство Усто Хурдека, в том виде, в каком она рисуется нашей уникальной легендой, абсолютно не гармонирует

со скучным и назидательным характером официальной версии о святом — щедром человеколюбце — и вновь возвращает нас в мир древних героических образов.

Для иллюстрации древних генетических корней культа мусульманских святых хорезмский образ Джоумарда поистине незаменим, равно как и образы Амбар-она и Султана Хубби. Какую бы сторону его легендарного жития ни рассматривать, буквально все оказывается в этом аспекте значительным и ценным. Казалось бы, что можно извлечь полезного из тривиального сюжета о щедром мяснике Джоумарде, раздающем бесплатно мясо всем нуждающимся? Но, как это ни странно, даже этот маловыразительный эпизод жизнеописания Джоумарда имеет любопытные аналогии. Абурейхан Бируни в своих «Памятниках минувших поколений», в главе, посвященной празднествам древних персов, сообщает о некоем загадочном существе Какиле, с которым якобы общался Джам (Джамшид, Йима). Он пишет, ссылаясь на аль-Бабили: «Ученые персы рассказывают, будто Джам узрел Какиля в виде человека, объединяющего в себе все цвета наилучшим образом; он восседал на быке, состоящем из семи веществ: золота, серебра, желтой меди, красной меди, железа, олова и свинца, — и был это бык прекраснейший, красивейший, какого видели люди». Какиль оделял «людей долей драгоценностей, из которых состоял его бык, возглашая их имена и называя их качества, и проявлялась поэтому убыль в количестве драгоценностей быка». «Я — счастье мира», «Я наделяю людей долей счастья», — ответил якобы Какиль на вопрос Джама⁵⁰. Сюжет Какиля явно перекликается с темой щедрого Джоумарда. Здесь в наличии и связь с крупным рогатым скотом, и раздача людям мяса быка, и все тот же мотив металлов, т. е. все те элементы, из которых складывается легендарный облик этого святого.

Исходя из генетической близости образа Джоумарда Гавомарду иранских мифов становится понятным, почему именно Джоумард — этот наследник погибающего от козней Ангро-Майнью полубыка — получеловека был превращен в патрона тех, кто имеет дело с убоим скота. Но здесь мы проникаем ретроспективно уже в иную, более развитую стадию истории образа, когда произошло

⁴⁸ Аблукасим Фирдоуси. «Шах-Наме», т. I, стр. 37.

⁴⁹ К. В. Тревер. Гопатшах — пастух-царь, стр. 81.

⁵⁰ Абурейхан Бируни. Избранные произведения, т. I, стр. 240.

расщепление его на две составные части, на основе которого возник культ антропоморфного божества Митры⁵¹, а убийство им первородного быка превратилось в обрядовый акт, восходящий «к комплексу интихиумы — ритуального убийства своего тотема и причащения тотему с двойной целью — получить из общения с ним новую силу и содействовать его размножению»⁵². Именно к этой стадии восходит и образ Какиля, раздающего людям мясо быка, из свидетельств Абурейхана Бируни, и в конечном итоге образ щедрого мясника Джоумарда.

Трудно предугадать, какие еще сюрпризы таит фольклор, посвященный Джоумарду (как, несомненно, и другим персонажам хорезмской агиологии).

О том, что таковые возможны, свидетельствует одна дополняющая жизнеописание Джоумарда легенда, записанная в разных местах Хорезмского оазиса. Бытует она в среде потомственных кассабов-мясников. Вот ее содержание. Как-то Джоумард-кассаб собрал у себя разных пророков и святых и устроил для них угощение. В соответствии с обычаем первую чашу плова он подносил наиболее почетному лицу, однако Джоумард вышел с ней в другую комнату. На вопрос удивленных гостей Джоумард ответил, что в соседнем помещении находится его отец, который не может присутствовать среди собравшихся, так как пребывает в образе кабана (!). По одной версии — Хазрет Али, по другой — Хызыр вновь вернули отцу Джоумарда человеческий облик. Причин превращения отца Джоумарда в кабана легенда не уточняет. Есть лишь намек на то, что он был проклят своим отцом.

Отец почитаемого святого в образе кабана, самого нечистого с точки зрения ислама животного — явление, можно сказать, парадоксальное для мусульманского мира. Ни в одном из легендарных жизнеописаний святых мы подобного сюжета не встречаем. Вряд ли это можно объяснить попыткой мусульманского духовенства опорочить образ популярного героя доисламских мифов. Вернее этот сюжет — лишнее свидетельство большой архаичности культа Джоумарда в целом. Представление о кровном родстве людей с тем или иным видом животных восходит к наиболее примитивным тотемистическим сло-

ям религиозных верований. Подтверждений этому в этнографическом материале Средней Азии немало. Так, у горных таджиков существует поверье, что медведь ранее был человеком, превращенным в животное за обвешивание покупателей⁵³. Во многих местах то же самое приписывалось черепахе. Некоторые группы среднеазиатских цыган не ели мяса дикобраза, считая, что он некогда был человеком, и т. д. Вероятно, и в нашем примере есть какие-то отголоски подобных представлений⁵⁴.

Заканчивая разбор этого любопытного образа мусульманских легенд⁵⁵, следует отметить, что в хорезмских рисоля мясников никаких следов Джоумарда мы не находим, а духовенство весьма скептически относится к его деятельности в качестве святого. Надо полагать, что основную роль в сохранении этого образа сыграло не мусульманство, а идущая из глубины веков традиция народных поверий и легенд.

В заключение мы должны остановиться еще на одном примечательном комплексе верований и обрядов, связанных с культом святых. Истоки его лежат также в области доисламских культов, однако в центре этого комплекса верований находятся персонажи, в исторической реальности которых сомневаться не приходится. Речь идет о двух святых-суфиях — Юсуфе Хамадани и Шейхе Мухтар Вали. Мазар первого расположен в окрестностях Шавата, мазар второго — к югу от Янги-Арыка.

В данном случае нас будут интересовать не сами канонизированные суфии, не их жизнеописания, а особые празднества, происходившие раньше около их мазаров. В конце лета, когда весь основной урожай был собран, со всех концов Хорезмского оазиса к этим мазарам сте-

⁵³ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 2, стр. 227.

⁵⁴ Мы уже отмечали близость ряда древних религиозных представлений Средней Азии средиземноморскому кругу мифических образов и обрядов. Нелишне в этой связи вспомнить, что и умирающие и воскресающие боги Древнего Востока ассоциировались с животными, в частности с кабаном (Озирис в облике свиньи, вопреки цикле мифов, связанных с Адонисом). Вопреки был одним из воплощений зороастрийского бога Веретрагны.

⁵⁵ Вероятно, позднее какие-то черты Джоумарда были восприняты культами других святых. Так, местами в качестве патрона мясников почитается Булдырык-кассаб, канонизированный персонаж эпоса, отец Аваза, которого похитил пресловутый Кер-оглы; его хорошо знают в окрестностях Амбар-Монака, его могилу почитают в Куна-Ургенче (кстати, «булдырык» по-казахски — стегной рябчик).

⁵¹ К. В. Тревер. Гопатшах — пастух-царь, стр. 83, 85.

⁵² С. П. Голстов. Древний Хорезм, стр. 302.

калось множество народа. Ехали сюда целыми семьями и кишлаками, на арбах и верхом, мужчины и женщины, молодежь и старики; везли с собой котлы для варки пищи, продукты, гнали баранов. К мазарам торговцы привозили свои товары.

К мазарам съезжались обычно начиная с утра, но само празднество было ночным, чем эти сайли и отличались от всех прочих. Приехавшие располагались по кишлакам; пищу готовила каждая семья отдельно; молодые люди устраивали складчины. Всеобщее веселье — так характеризуют эти сайли все информаторы. Всюду выступали музыканты, певцы дастанов, юноши — танцоры, скоморохи, кукольники; происходили и соревнования по борьбе. Из-за очередных молитв веселье не прерывалось: желавшие помолиться старики просто отходили куда-нибудь в сторону. Если на сайле и бывало духовенство, то, по словам информаторов, оно ни во что не вмешивалось и своих обязанностей не исполняло. «Народ по своему желанию проводил сайль».

Ночью празднество достигало своей кульминации, происходя при свете фонарей, факелов и пылающих всюду костров. Но стоило пропеть первым петухам, как сайль моментально кончался и вся масса народа, спешно собрав свои вещи, буквально разбегалась в разные стороны. На эту отличительную сторону данных сайлей обращают внимание все информаторы. «Об окончании сайля никто не давал сигнала; все быстро разъезжались, даже бежали, если не было арбы».

Итак, сайли у мазаров Юсуфа Хамадани и Шейха Мухтар Вали абсолютно не носили религиозного характера. Оригинальны ответы информаторов на вопрос: как святые относились к подобному безудержному всеобщему веселью? «Он, Юсуф Хамадани, был доволен тем, что доставляло удовольствие собравшимся», «он был кичиримли (т. е. прощающий)», «он дал большие права людям», «святой сам был веселого нрава»⁵⁶, — отвечали информаторы. В ряде информации имели место совершенно фантастические подробности: Юсуф Хамадани якобы

⁵⁶ Автор, которому привелось наблюдать сайль на мазаре Шейха Мухтар Вали 36 лет назад, помнит более определенные характеристики святому, даваемые информаторами, которые прямо называли его «развратным».

сам находился среди людей и наблюдал происходившие игрища. На рассвете он скрывался в могиле, что и было сигналом к окончанию сайля.

Второе обстоятельство, на которое необходимо обратить внимание, заключается в том, что эти сайли отличались от прочих отсутствием разделения полов, свободой общения между ними. Имеются намеки на то, что в далеком прошлом эта свобода общения достигала крайних пределов. Все информаторы подчеркивают, что на сайлях при мазарах Юсуфа Хамадани и Шейха Мухтар Вали женщины не представляли собой изолированную группу, как то наблюдалось на других празднествах (в рамазан, курбан-байрам, на свадебных тоях), а, как они говорят, «мешались с мужчинами». Некоторые информаторы о сайлях на мазаре Юсуфа Хамадани, происходивших в отдаленном прошлом, высказывались весьма определенно («здесь в августе и сентябре происходило что-то необыкновенное, царил массовый разврат»). Информатор Б. Р. из Куня-Ургенча). Другие, более осторожные, сообщают лишь об отдельных эксцессах подобного порядка, о драках и побоищах на этой почве, об особых «надзирателях», выделяемых кишлачными общинами, в обязанности которых было наблюдать за поведением женщин своего кишлака и т. п. Однако и это говорит о многом, если учесть, что в иной обстановке подобных инцидентов быть не могло.

Остается отметить, что сайли у этих мазаров, происходившие в конце лета, носили явный характер празднеств, связанных со сбором урожая. На сайле при мазаре Шейха Мухтар Вали происходила, кроме того, продажа шелковичной грены и сам святой почитался как патрон шелководов.

Суммируя материал, относящийся к описанным сайлям, можно предположить, что в данном случае мы имеем дело с отдаленными реликтами древних празднеств оргиастического характера, связанных с культом плодородия⁵⁷, многочисленные пережитки которого нами были

⁵⁷ Напомним свидетельство Страбона о празднике Сакея у древних персов: «Где только есть храм этой богини (речь идет об Анахите.— Г. С.), везде совершается и шумное празднество Сакея, продолжающееся день и ночь» (Страбон. География, XI, 7). Связь этого праздника с культом плодородия очевидна.

разобраны в предыдущей главе. Время проведения сайлей, личные качества, приписываемые святым, свобода нравов, весь характер сборищ, лишенных какого-либо влияния ислама, эротические пляски⁵⁸, употребление наркотиков (о чем свидетельствуют многие информаторы) — все это резко отличало данные сайли от других празднеств, хотя давнее влияние мусульманства сказалось и здесь, «привязав» эти необычные с точки зрения ислама явления к культу определенных святых.

Наше предположение было бы необоснованным, если бы в Средней Азии и соседних с ней странах мы не имели прецедентов этому явлению.

В ряде мест реликты древних ритуальных сборищ оргиастического характера отмечались исследователями преимущественно в религиозных течениях сектантского порядка. В Средней Азии подобное явление в начале 20-х годов было в виде пережитка обнаружено М. С. Андреевым под названием «иштан салды»⁵⁹. Следы оргиастического культа наблюдались и в других местах Средней Азии. М. Е. Массон, описывая группу пещерных помещений под названием Кар-хана на среднем течении Ангрена, сообщает, что «еще в XIX веке в Ахангеране, по показанию жителей, существовали тайные общины, руководившиеся особыми ишанами и совершавшие радения, кончавшиеся будто бы «свальным грехом»⁶⁰. Об аналогичном явлении упоминает В. А. Гордлевский при характеристике верований малоазиатских иезидов⁶¹; наличие данных реликтов в этой среде тем более интересно, что секта иезидов, по характеристике С. П. Толстова, типологически наиболее соответствует протозоратрийским верованиям Ирана и Средней Азии⁶².

Наконец, как совсем еще живой институт, такой оргиастический культ сравнительно недавно существовал у

⁵⁸ Автор лично наблюдал их в 1932 г. на сайле при мазаре шейха Мухтар Вали.

⁵⁹ М. С. Андреев. Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 г. «Изв. Туркест. отд. РГО», т. XVII. Ташкент, 1924.

⁶⁰ М. Е. Массон. Ахангеран. Археолого-топографический очерк. Ташкент, 1953, стр. 103.

⁶¹ В. А. Гордлевский. Избранные сочинения, т. I, М., 1960, стр. 247, 257, 258.

⁶² С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 335.

кафиров Гиндукуша, к этнографии которых ввиду наличия поразительных аналогий нам уже неоднократно приходилось обращаться. В своих дополнениях к тексту К. Риттера, В. В. Григорьев, ссылаясь на Раверти, сообщает о годичном празднестве кафиров (к сожалению, не уточняется, в какое время года оно происходило), на котором присутствовали и мужчины и женщины, старые и молодые. Автор пишет: «Накануне последнего дня праздника все население деревни... сходится на луг, где происходят все общественные сборища, и разместившись, женщины — на одной стороне, мужчины — на другой, едят, пьют, поют песни, пляшут и всячески веселятся до самой полночи», когда празднество кончалось, якобы беспорядочным общением полов⁶³. Если учесть, что у кафиров был весьма развит культ плодородия (см. стр. 259), наличие подобного оргиастического ритуала — явление закономерное. Анализируя на большом этнографическом и историческом материале обряды соединения полов в качестве имитативно-магического способа, стимулирующего плодородие земли и произрастание растений, Дж. Фрезер писал: «Несправедливо было бы и неправильно рассматривать эти оргии как простой разгул разнузданной страсти: вернее всего, что их организуют торжественно и сознательно, считая их существенно важными для плодородия земли и благополучия человека»⁶⁴. Вскрыв истоки этого магического ритуала в примитивно-религиозном мышлении, Дж. Фрезер определил подлинные причины данного явления, отмечая ханжескую интерпретацию его миссионерами и дилетантами от науки.

Явление, о котором идет речь, до конца до сих пор не изучено. Это можно объяснить тем, что сведения о нем еще носят эпизодический характер, что, как справедливо заметил В. А. Гордлевский, литературные данные о нем не полны и исследования регистрируют лишь случайно обнаруживаемые факты⁶⁵. Вместе с тем все свидетельствует о том, что оргиастические празднества и обряды магического характера — явление универсальное, как универсален и весь культ плодородия в целом. Конечно, степень деградации их различна; если у кафиров, где

⁶³ К. Риттер. Землеведение. СПб., 1867, стр. 611, 612.

⁶⁴ Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. I, гл. XI, стр. 163.

⁶⁵ В. А. Гордлевский. Указ. соч., стр. 258.

мусульманство утверждалось уже в XX столетии, магия плодородия имела весьма определенные очертания, то у средне- и малоазиатских сектантов, замкнутая рамками небольших групп, она в значительной степени стерлась, приобрела иные формы. Что же касается хорезмских сайлей у мазаров Юсуфа Хамадани и Шейха Мухтар Вали, то здесь под влиянием ислама сохранялись весьма слабые намеки на древнюю магическую основу, о которой можно судить лишь по сочетанию всех тех элементов, которых мы коснулись в нашем разборе фактического материала.

* * *

Можно было бы предполагать, что культ святых, который занимает одно из ведущих мест в системе мусульманской религии, а в среднеазиатских условиях даже придает особый облик господствовавшей религии, находясь в течение столетий под контролем ортодоксального ислама, утеряти всякую связь с доисламскими пластами местных верований. Как мы увидели, в результате анализа фактического материала дело обстоит совсем иначе. Не только в обрядовой стороне культа святых, но и в мифологии, с ним связанной, обнаруживается немало явлений, которые помогают реконструировать картину религиозной жизни населения оазиса до прихода сюда ислама. Естественно, мы не исчерпали всего богатства историко-религиозных материалов, которые таит в себе хорезмская агиология. Здесь предстоит многое сделать, прежде всего по линии сбора этнографических данных, пока память представителей старшего поколения еще открывает для нас такие возможности. В частности, как показал наш поиск в этой области, изучение культа святых весьма перспективно в плане выяснения позднейших судеб на территории Хорезмского оазиса зороастрийских верований, что в свою очередь чрезвычайно существенно для окончательного решения проблемы о родине зороастризма.

Глава VI

Пережитки культа животных и их место в хорезмских обрядовых комплексах

Пережиточные верования, связанные со сверхъестественными свойствами разного рода животных, птиц, рыб, как и повсюду в Средней Азии, в Хорезме были весьма многочисленны и разнообразны.

В литературе слишком часто, но, к сожалению, не всегда достаточно обоснованно, пережитки такого рода связывают с тотемизмом. Справедливо и своевременно замечание по этому поводу С. А. Токарева, который, говоря о различных аспектах почитания животных, пишет: «Многие ученые — в особенности этнографы — склонны видеть во всех таких фактах пережитки тотемизма либо даже подлинный тотемизм. Но верен ли этот взгляд? Конечно, нет. Суеверный страх перед животным, зоолатрия, табуация некоторых видов животных и т. п. могут иметь самые разные корни»¹.

Каковы бы ни были генетические корни этих пережиточных явлений, мы имеем дело с сакрализацией животных, птиц, рыб, наделением их особыми, сверхъестественными силами, положительно или отрицательно действующими на человека. В отношении общества с давно уже развитыми религиозными системами можно констатировать лишь остаточные явления, следы некогда развитого

¹ С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, стр. 76.

культы животных, среди которых, однако, нельзя не упомянуть и некоторые весьма типические черты, позволяющие говорить о генетической связи с тотемизмом, как стадийным явлением.

В самом исламе мы уже почти не находим следов зоолатрии². Это позволяет нам при анализе среднеазиатских, в частности хорезмских, пережитков, связанных с культом животных, искать их исторические прототипы в области исконно среднеазиатских земледельческих и скотоводческих культов и, конечно, обращаться к зороастризму, реликты которого, как мы в том убедились, в Средней Азии были сильны. Многие элементы ранних форм религии, на исторической основе которых зороастризм оформлялся, прослеживались в нем уже в стертых формах. Однако на широкой периферии ортодоксального зороастризма, например в Средней Азии, элементы ранних форм религии, в том числе и реликты, связанные с сакрализацией животного мира, видимо, были еще очень живучи; этнографические материалы Хорезма это убедительно подтверждают.

Хорезм и области, примыкающие к нему, — это территория, тысячелетия назад уже освоенные человеком для животноводства и земледелия, основанного на искусственном орошении. Поэтому понятно, что животные, которых мы встречаем в хорезмских верованиях и обрядах, — это прежде всего домашние животные. Среди них на первом месте по обилию связанных с ними поверий стоят бык, баран, верблюды, собака. Совершенно исключительное по значению место занимают рыбы: сказываются географические условия дельты Аму-Дарьи, способствовавшие существованию рыболовства как самостоятельного занятия.

По отношению к крупному рогатому скоту у населения Хорезмского оазиса существовало особенно бережное и почтительное отношение. «Хўкиз сара» («бык — избранный») — часто можно услышать в Хорезме. Быка ни в коем случае нельзя было бить, ударить его ногой считалось особенно позорным. «Если бык лежит, его надо потрогать рукой по спине, чтобы он поднялся», — расска-

зывали старые крестьяне. Согласно легендам первый, кто впряг быка в *кош* (кўш), был Бобо-Дехкон (см. стр. 219)³. Когда весной на полях проводили первую борозду, в семьях совершалось небольшое торжество: в честь Бобо-Дехкона жарили богурсак, а быкам смазывали жиром рога⁴. О крупном рогатом скоте заботились, как о человеке. Если бык или корова заболевали — на шею больному животному подвешивали амулет. Амулеты, вырезанные из боярышника, которые можно было увидеть на головных уборах детей и девушек, вешали от сглаза на телят. Как и людей, крупный рогатый скот окуривали травой испанд. В честь новорожденного теленка совершалось маленькое празднество.

Шаббазские информаторы говорили, что в старину считалось позорным продавать коровье молоко. Тот, у кого коровы не было, мог просто брать его у соседей. Жители окрестностей Гурлена и Шавата сообщили, что в прошлом для коровьего молока существовала особая гончарная посуда «кувшины с ушками» (қулоқли кўза), наливать в которую что-либо иное запрещалось⁵. «Сигир-булок» («корова — источник, родник») — эта характерная поговорка бытовала по всему Хорезму. Корова приносит счастье. В Хазараспе существовал обычай, согласно которому хозяин дома вместе со своими друзьями обводил вокруг дома корову, чтобы в семье был достаток и благополучие.

Однако наиболее четко сакральное значение крупного рогатого скота проявлялось в тех обрядах, которые в прошлом сопровождали производственную деятельность хорезмского крестьянина. Хорезмский крестьянин некогда был целиком зависим от стихии Аму-Дарьи, одной из самых капризных и непостоянных рек, менявшей свое русло, грозившей то наводнением, то маловодьем. Отражением этого бессилия была целая серия обрядов, связанных с земледелием, с водой, с Аму-Дарьей, как олицетворением сверхъестественного начала жизни.

³ *Кош* (кўш) — пара, запряжка.

⁴ Об аналогичном обряде у горных таджиков см.: М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 2. Сталинабад, 1958, стр. 61, 62.

⁵ В зороастризме коровье молоко считалось священным; от коровьего молока и напиток хаомы зачала Зороастра его мать (С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 317). О запретах, связанных с молоком у горных таджиков, см.: М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 2, стр. 119, 120.

² Элементы зоолатрии, несомненно, имели место в домусульманской Аравии, что подтверждается некоторыми данными о древних верованиях арабов (племенные божества в образе животных, птиц).

Жертвоприношения водной стихии, как и вообще в Средней Азии⁶, в Хорезме проявлялись в различных формах. Однако один обряд, который интересен нам особой ролью в нем быка как жертвенного животного, пользовался особенной популярностью в Хивинском ханстве.

Ежегодно весной, когда кончалась очистка магистральных каналов, по которым амударьинская вода поступала в разветвленную сеть и шла на поля, и подготовлялся пуск новой воды, все участники *казу* (очистки) — представители различных общин собирались у головной части магистральных каналов. Сюда же приезжали ханские чиновники, духовенство, собирались мирабы, ведавшие распределением воды. В тот момент, когда снималась земляная перемычка, сдерживавшая напор воды, и вода поступала в канал, в нее бросали специально приведенного быка, которому предварительно подрезали шею. Одновременно с берега или со специально подготовленных каюков в воду бросались представители участвовавших в очистке общин, главным образом молодежь. Между ними разгоралась борьба за обладание быком. Тот элат, который одолевал в этой борьбе и вытаскивал быка на берег, получал право использовать его мясо для организации пиршества, на котором угощали присутствующих.

Цель этого обряда определялась совершенно четко: жертвоприношение быка водной стихии должно было обеспечить в текущем году обилие воды в каналах и богатый урожай.

Этот обряд записан нами в различных пунктах левобережья (Хива, Ханки, Дургадык, Гурлен, Куня-Ургенч) и правобережья (Бируни, Бии-Базар и др.) Аму-Дарьи. В ритуале его имелись варианты: так, в некоторых местах тушу быка не вытаскивают, а оставляют в воде «на съедение рыбам»⁷.

⁶ См., напр.: М. С. Андреев. Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 г. ИТО, т. XVII. Ташкент, 1924, стр. 135, 136; он же. Таджики долины Хуф, вып. 2, стр. 70—72; К. А. Богомолова. Следы древнего культа воды у таджиков. «Изв. отделения общественных наук АН Тадж. ССР», вып. 2. Сталинабад, 1952.

⁷ Г. П. Снесарев. Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия. «Материалы Хорезмской экспедиции», вып. 4. М., 1960, стр. 198—202.

Во всех информациях совершенно явно прослеживается мысль, что обилие воды и богатый урожай зависят не только от самого факта жертвоприношения, но и от того животного, которое представляет жертву. Таким животным в данном обряде выбирают именно быка, хотя в других случаях жертвенным животным служит обычно баран.

Это не является случайным. Археология и этнография дают богатейший материал, свидетельствующий о широком распространении культового комплекса, где бык представляется в тесной связи с водной стихией, с растительностью и плодородием⁸.

Именно в этом проявляется сакральное значение быка в культах плодородия народов Индии, Средней и Передней Азии, Средиземноморья.

Тому, что благосостояние земледельца по верованиям жителей Хорезма в значительной степени зависело от сакральных свойств быка — основной его производительной силы, — имеется ряд подтверждений. В этом отношении, например, весьма интересно свидетельство о том, что в старину кровь крупного рогатого скота, скапливавшуюся в ямах *салах-хона* (боев), вывозили, смешивали с землей и разбрасывали по полям, что считалось исключительно благотворным для произрастания посевов.

Интересен также обычай сжигать в новой хлебной печи при первой топке бычьи рога, что должно обеспечить якобы хорошее качество и обилие хлеба в домашнем хозяйстве. Не случайно, что именно бык, а не другое животное, использовался в ритуале описанного нами обряда жертвоприношения воде, призванного обеспечить плодородие полей. Культовое значение крупного рогатого скота, оставившее свои следы в этнографии Хорезма, имеет и более глубокие корни. Исследование С. П. Толстова, осуществленное на широком материале археологии, истории и этнографии, убедительно доказало, что бык являлся тотемом одной из фратрий иранских племен, населявших Среднюю и Переднюю Азию в древнейшие времена⁹.

⁸ Д. Фрезер приводит на основании ряда фактов убедительные доказательства того, что бык является воплощением «духа хлеба» («Золотая ветвь», вып. III. М., 1928, стр. 171—173).

⁹ С. П. Толстов. Древний Хорезм. Экскурс III. Путь корибантов, стр. 282—341. О быке как огузском тотеме см.: он же, Пере-

Зороастризм закрепил культовое значение крупного рогатого скота в догматике и обрядах; немало мест Авесты посвящено душе быка и коровы, восхвалению этих животных¹⁰; в ряде случаев они приравниваются к верующему зороастрийцу. Совершенно четко видна в зороастризме и тотемическая сущность быка. Достаточно сослаться на образ первого человека Гайомарта, получеловека-полубыка, о чем говорит само его имя (Гайомарт — Гавомард — быкочеловек). «В зороастрийских гимнах образы человека и быка лежат в основе всего сущего, — и в Малой Авесте, отражающей культуру уже земледельческого периода, бык и в жизни и в культе играет первейшую роль. После смерти быка и его спутника Гайомарта, последовавшей от козней Ахримана, из тела быка произросли 55 видов зерна, 12 видов лечебных растений, а из семени его — бык и корова... А от Гайомарта произошли металлы, от семени его — первые мужчина и женщина»¹¹. Образ мифического первозданного быка, давшего начало злакам и рогатому скоту, характерный для религии древнеиранских племен, — это исходный момент, позволяющий объяснить культовое значение быка в пережиточных явлениях, зафиксированных этнографией. Правда, тотемическая основа культа быка в них уже стерта временем, однако на некоторые моменты следует в этом аспекте обратить внимание.

В хорезмской обрядовой практике совершенно не характерно использование быка в качестве жертвенного животного. Нам представляется, что убийство и поедание быка в данном ритуале следует рассматривать как отдаленный реликт тотемистических интичиум — периодических причащений тотемом, которые некогда были связаны с магическим приобщением к плодоносящим сакральным силам животного. На археологическом материале реликты этого хорошо прослеживаются на памятниках митраизма — солнечного культа — с изображенными на них сценами убийства Митрой священного быка, дающего жизнь растительному миру¹². К этому же комплексу яв-

житки тотемизма и дуальной организации у туркмен. ПИДО, 1935, № 9—10, стр. 3—41.

¹⁰ Авеста, Гата, XXXIX; Вендидад, XIX, 1; Ясна, XXVI, 4 и др.

¹¹ К. В. Тревер. Гопатшах — пастух-царь. «Труды отдела Востока Гос. Эрмитажа», т. II. Л., 1940, стр. 81.

¹² С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 301, 302.

лений, несомненно, примыкает обычай, отмечаемый для прошлого многими хорезмскими информциями, согласно которому человек, хотя бы один раз в течение года, должен был употребить в пищу голову быка или коровы. Это согласно повериям должно придать ему силу, здоровье и благополучие в делах.

В этой же связи нельзя пройти мимо еще одного обряда, в котором чудодейственная сила быка, коровы непосредственно сказывается на человеке. В тех случаях, когда в семье ребенок очень болен, когда, как говорится, он «не жилец», прибегали к следующим способам лечения: на его живот клали нагретый навоз только что родившегося теленка, а если это не помогало, несли его в салах-хана (на бойню), где, взяв требуху заколотого быка или коровы (обязательно молодых) и раскрыв ее, погружали туда на некоторое время больного ребенка. Считалось, что после этого жизнеспособность его обеспечена. Возможно, что какие-то следы тотемистической идеи перевоплощения можно проследить и в некоторых мотивах хорезмских легенд, в частности в свидетельствах о том, что в древности хорезмских правителей после смерти хоронили зашитыми в шкуру быка.

У исконных оседлых земледельцев Хорезмского оазиса давно были утеряны следы родо-племенных делений; поэтому проследить наличие среди таковых тотемных названий не представляется возможным¹³. Наименования общин (*элат*) — самого различного происхождения. Однако обращает на себя внимание, что среди них очень часто встречается название *хокиз*, *хокизлар* (*хўкиз*, *хўкизлар* — бык, быки). Объяснение подобных наименований иногда весьма любопытно. Так *элат Хокизча* (бычок) в окрестностях Хивы получил имя в результате передаваемой из поколения в поколение легенды, согласно которой некогда во время суннат-тоя ребенок, виновник торжества, исчез в момент традиционной инсценировки его похищения и был затем найден в бычьем стой-

¹³ Когда родо-племенные деления сохранялись в прошлом с достаточной четкостью, наличие родовых названий, производных от имен животных, являлось убедительным доказательством реликтов тотемизма. Так, у туркмен тотемные названия чаще всего связывались с быком, собакой, верблюдом, волком, бараном, козой. Бык, в частности, был характерен для родовых названий на северо-западе (иомуды, ата) (С. П. Толстов. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен, стр. 5—8.)

ле. Эта легенда невольно вызывает сопоставление с зороастрийским преданием о том, что пророк Зороастр, еще будучи младенцем, спасся от покушения карапанов в бычьем хлеву¹⁴.

В хорезмских легендах, дающих исключительно ценный материал для характеристики верований, с быком связываются мотивы, говорящие о истории заселения тех или иных местностей Хорезма, освоения урочищ, возникновения городов и селений. Одна из легенд в различных вариантах имеет хождение по всему оазису. Сюжет ее стереотипен, хотя центральный персонаж — обычно местный святой — меняется. Герой после свершения ряда подвигов выпрашивает у чужеземного царя некоторое количество подданных для заселения родного края (основания города). Недоумение царя вызывает просьба предоставить столько людей, сколько вместит шкура «одного быка». Уловка выясняется, когда святой разрезает шкуру быка на тонкие ремни, окружает ими участок земли на котором располагает отобранных людей. Таковы легенды о Палван-ата (Хива), Хазрет-ишане (Амбар-Монак) и др. Обратим внимание, что и здесь фигурирует шкура быка. Один из эпизодов другой легенды повествует о быке, нашедшем источник воды и спасшем тем самым народ от гибели. В связи с образом легендарного быка, в той или иной форме связанным с мотивом истории поселения людей, нельзя не вспомнить зороастрийских священных преданий, изложенных в Бундахишне, в частности мифического быка, на спине которого переправлялись через озеро Вурукашу шесть родов освоителей новых земель¹⁵.

С этими же мотивами тотема-путеводителя¹⁶, вероятно, можно связать сюжеты многочисленных хорезмских легенд, в которых бык, перевозящий останки того или иного святого, находит место, где должен быть погребен умерший и где создается центр паломничества к его могиле.

Для характеристики домусульманских верований много интересного дает анализ топонимических названий. В частности, интересно в этом плане озеро, располо-

женное вблизи Хивы, в прошлом являвшееся местом паломничества. Именно в связи с этим озером мы впервые в Хорезме встретили еще бытующим зороастрийский термин дакма (см. стр. 144). Нам не удалось расшифровать название этого озера, звучащее несколько необычно — Гоуик. Попытки выяснить значение этого названия у старых жителей кишлаков, расположенных около озера, не дали желательных результатов. Можно высказать предположение, что основу его составляет иранск. «гоу» — бык (корова); с хорезмийским суффиксом прилагательного «ik» название озера можно перевести как «бычье» («коровье»), «сделанное быком»¹⁷. Однако это лишь предположение, о правоте которого мы предоставляем решить специалистам.

Нам уже приходилось говорить о том, какое место в хорезмских верованиях принадлежало в прошлом барану. Самым существенным, что можно отметить в связи с его культовым значением, — это уже охарактеризованная ранее сакральная связь данного животного с идеей человеческой души, с моментами перевоплощения (см. стр. 115).

Однако многое, что некогда оставалось от развитого культа этого животного, уже давно было поглощено исламом. Баран вошел в мусульманскую мифологию и обрядность, будучи узаконен в ней прежде всего как жертвенное животное.

Тем не менее пережитки этого культа, в ряде случаев несомненно местного, среднеазиатского происхождения, в прошлом еще были довольно обильны и иногда весьма выразительны.

В пережиточных верованиях это животное прежде всего является оберегом. Это основная его функция в качестве объекта почитания¹⁸.

Оберегом прежде всего являлся сам живой объект почитания. В прошлом в Хорезме существовал обычай дер-

.....
¹⁷ А. А. Фрейман. Хорезмский язык, т. I. М.—Л., 1951, стр. 56, 65. Не исключено, что словообразование зависит от хорезм. «ikk» — основание настоящего времени глагола «делать» (А. А. Фрейман. Указ. соч., стр. 22).

¹⁸ Любопытно, что, как нам говорили в Хиве, барану никогда не вешали на шею амулет (как это делали с другими домашними животными), так как сам баран — оберег против духов и дурного глаза.

¹⁴ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 317.

¹⁵ Там же, стр. 294.

¹⁶ Там же, стр. 295.

жать во дворах, около жилых домов, а иногда в садах и виноградниках живых кочкаров — баранов-производителей. Смысл этого обычая заключался в том, что «дурной» взгляд пришедшего человека должен якобы упасть на барана (прежде всего на его мощные рога) и тем самым нейтрализоваться, потерять свою злую силу. Рассказывают, что в прошлом кочкаров специально держали в тех домах, где были дети, охранять которых от «зла» они и были призваны. Под покровительство почитаемого животного детей отдавали и по другому поводу. В тех случаях, когда у ребенка плохо резались зубы, брали бараний череп, два человека держали его над головой ребенка, слегка ее касаясь, а затем череп разламывали пополам.

Повсеместным был обычай бросать первый выпавший у детей зуб на то место, где постоянно находились бараны¹⁹. Однако баран покровительствовал якобы и взрослым. В Хиве мужчины перед началом какого-либо задуманного дела отправлялись на бараний базар, где дотрагивались до головы животных, что должно было обеспечить удачу. Интересно, что не только сам баран, но даже название этого животного обладало сверхъестественной магической силой. Его давали в качестве личного имени детям, от которых необходимо было удалить беду. В районе Шавата один из информаторов по имени Кочкар рассказал, что после рождения он носил имя Саид Ахмед. В детстве он много хворал, и тогда, решив, что его слазили и что имя для него «слишком тяжело», родители назвали его Кочкаром, рассчитывая на силу этого животного в качестве оберега.

В Хорезме долгое время сохранялся обычай устраивать на тоях бараньи бои (см. стр. 98). Культовое происхождение бараньих боев подтверждается свидетельствами древних авторов, которые сообщают о жителях Восточного Туркестана: «В новый год семь дней увесе-

ляются боем баранов, лошадей и верблюдов, чтобы по их драке отгадать, урожая или неурожая будет год»²⁰.

Другого рода хорезмские пережитки, связанные с культом барана, характеризуют следующий этап в его развитии, когда уже не само животное, а его части становятся оберегами. У хорезмских узбеков, как и у их соседей — каракалпаков, казахов, овечья шерсть служила в качестве амулета; у казахов гадание по овечьей лопатке было особенно популярно. Широко распространен был в Хорезме обычай укреплять над входом в жилище рога кочкара, призванные ограждать дом от «дурного глаза». На более поздних этапах силой оберега обладают изображения бараньих рогов. Их вырезали из дерева и укрепляли на детских и девичьих головных уборах. Рельефные изображения бараньих рогов наносили по сырой глине на хлебных печах. Широко распространенный у всех народов Средней Азии орнамент в виде рогов барана на кошмах, коврах, вышивках, несомненно, имел некогда значение оберега. Когда в Хорезме стали появляться дома нового типа — с окнами на улицу, около последних извешивали или мелом наносили орнамент в виде бараньих рогов. Меньше данных мы встречаем в Хорезме о пережитках культа верблюда, хотя то, что по этому поводу имеется в информации, в достаточной степени выразительно. Верблюд считается одним из наиболее чистых в сакральном смысле животных. К верблюдам применяют термин «араллар» (или «аранглар»), под которым в Хорезме весьма широко понимаются и святые, и ангелы, и в более архаических верованиях духи, особенно те, которые пребывают в реках и каналах, управляя течениями (см. стр. 236).

Верблюда, как и быка, нельзя ни в коем случае бить. («Верблюда нельзя ничем бить, даже рукой. А также нельзя его ругать. Его шерсть нельзя повсюду разбрасывать, так как она особая: она отгоняет аджина»). С ним, как и с быком, связаны многочисленные легенды о святых, завещавших после своей смерти хоронить их в том месте, где остановится перевозящее их тело животное.

¹⁹ Обычай бросать вырванные или выпавшие зубы животным (часто грызунам — мышам, крысам) широко известен у разных народов и связан с представлением о возможности получать магическим путем свойства данного животного (Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. I. М., 1925, стр. 63). Хорезмский обычай позволяет думать, что здесь, помимо того, действует стремление отдалить человека (ребенка) под покровительство животного, известного как оберег от всякого зла.

²⁰ Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II, М.—Л., 1950, стр. 296.

Патроном верблюдоводов в Хорезме считался святой Султан Ваис (Султан-бобо). Видимо, к более архаическому пласту верований относится представление о том, что пирами-покровителями верблюдов являются духи-аранглары, «скрытые» и «подрывающие русла рек».

Верблюд также обладает якобы свойствами оберега от духов и дурного глаза. В качестве амулета использовали его шерсть — от хвоста и особенно длинные клочья волос, свисающие у передних ног. Как детский амулет верблюжью шерсть заплетали в три или пять косичек, которые вместе с раковиной каури прикрепляли к спине детских халатиков. Встречающийся в Хорезме орнамент «туя кўз» (верблюжий глаз) имел, несомненно, магическое значение.

Почитание верблюда какими-то сторонами соприкасалось с культом плодородия. Женщины в прошлом проходили с ритуальной целью перед верблюдом и подлезали под ним в тех случаях, когда у них запаздывали роды.

Мотивы тесной связи с божеством и с сакральной силой плодородия, характерные для пережитков культа верблюда, мы находим в зороастрийской традиции. Согласно Авесте верблюд — одно из воплощений божества войны Веретрагны, которому посвящен специальный Яшт²¹; в этом образе божество-животное рисуется Авестой как источник плодоносящей силы:

«И в четвертый раз предстал ему
Ахурой данный Вертрагна (Веретрагна)
В образе верблюда, полного вождения,
Яростного, на самку бросающегося,
Сильного, ногами брыкающегося.
Косматой шерстью людей одевающего,
Который из оплодотворяющих самцов
Наибольшей силой обладает,
Наибольшей мощью»²².

Будет неверным связывать наличие пережитков культа верблюда с одной лишь зороастрийской религией. Гораздо больше оснований искать прототипы этих верований

в древнейших религиозных представлениях народов Средней и Передней Азии, учитывая то обстоятельство, что именно на данных территориях находится родина этого животного и с ними связан процесс его одомашнивания.

Весьма показательны те изменения, которые в хорезмских верованиях происходили на разных исторических этапах в отношении такого животного, как собака. Мусульманская традиция относится к ней крайне отрицательно, так что невольно возникает мысль о каких-то особых причинах, обусловивших подобное отношение. Считая собаку животным нечистым, шариат, по словам информаторов, предписывает не подпускать это животное к тому месту, где люди едят, на расстояние не менее 60 шагов и что даже на таком отдалении дыхание собаки оскверняет. Нечистым считается даже то место, которое укусила собака. На охотничьих собак предписывалось надевать ременный ошейник с двумя железными кольцами; в противном случае дичь, схваченная ею, будет запретна для употребления в пищу. Особенно нечистой считалась «четыреглазая» собака, имеющая два пятна над глазами («дорткўзли ит»). Такую собаку в доме не держали.

Среди подобных категорических мнений по поводу собаки иногда проскальзывают диаметрально им противоположные. «Собака — животное хорошее, чистое», — говорили в Куня-Ургенче. За этим следовало весьма для нас любопытное мнение: «Туда, где находится собака, в дом, где ее держат, к людям не приближаются злые духи». И часто утверждают, что собаку убивать нельзя ни в каком случае, пусть даже она будет очень старая.

Представлению о сакральной нечистоте этого животного резко противоречит то обстоятельство, что именно собака часто фигурирует в практике различных обрядов. Некоторые из них интересны в плане сохранения идей перевоплощения, связанных с тотемизмом. Так, повсеместно бытовал обряд, при котором бесплодные женщины, стремясь преодолеть свой недуг, перешагивали через вновь родившихся щенков. Считалось, что если они, или один из них, умирали, у женщины должен родиться ребенок. Сакральная связь, существующая между детьми и данным животным, этим не ограничивается. В ряде мест Хорезма послед после родов бросали собаке. Повсеместно

²¹ Авеста, Яшт, XIV, 11—13.

²² Цит. по: И. С. Брагинский. Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956, стр. 35, 36. Перевод Е. Э. Бертельса (с небольшими уточнениями И. С. Брагинского).

но (как, впрочем, и вообще в Узбекистане и Таджикистане) был распространен обычай шить ребенку так называемую *ит куйлак*, «собачью рубашку». Это была первая его рубашечка, надеваемая после купания. Снимают ее обычно по окончании чилля (сорокадневия)²³, затем рубашку накидывают на собаку, отчего она и получила свое название. В семьях, где дети не выживают, такую рубашечку лишь однажды на короткий срок надевают на ребенка и, сразу снимая ее, бросают собаке. В дальнейшей жизни детей собака продолжает играть культовую роль. Так, все обереги, которые кладутся под подушку мальчику, которому совершено обрезание, после того, как он поправляется, бросают собаке (кроме ножа). Среди детских амулетов часто фигурирует зуб собаки: животное продолжает символически охранять его жизнь. Добавим, что в состязания, которые в Хорезме сопровождали суннат-той и которые мы связываем с реликтом древних возрастных инициаций, входили собачьи бои. Как правило, они бытовали у населения Южного Хорезма.

Вся эта цепь последовательно развивающихся представлений и обрядовых действий, при которых судьба нового члена человеческого коллектива начиная с момента зарождения связывается с определенным животным, несет в себе несомненные черты тотемистических представлений, при которых в качестве тотемного животного выступает собака. Нам представляется весьма интересной мысль Ю. А. Рапопорта, который связывает обычай древнейших племен Средней Азии отдавать умерших на съедение собакам с тотемистической идеей перевоплощения²⁴.

Культовое значение собаки, первого животного, прирученного человеком, — явление стадиального порядка, присущее многим народам. Но вряд ли можно сомневаться, что именно зороастризм способствовал длительной живучести этого явления в Средней Азии. Это животное, наделенное согласно учению зороастризма особыми свойствами бороться против злых порождений Ангро-Майнью, считалось наиболее сакрально чистым и занимало

²³ Срок ношения ее местами варьирует.

²⁴ Ю. А. Рапопорт. Первобытные верования и зороастрийский погребальный обряд. Доклад на отчетной экспедиционной сессии 1965 года в Баку (рукопись).

почти равное положение с верующим зороастрийцем. Ей посвящены два фаргарда Вендидада²⁵. Особой силой противодействия враждебным духам обладала «четыреглазая» собака. С этой целью собаку подводили к постели умирающего, она сопровождала похоронную процессию²⁶. Убийство выдры, в которую согласно Вендидаду перевоплощались «души 1000 собак», считалось одним из тягчайших преступлений²⁷.

Весьма показательно, что в археологических раскопках на территории Хорезма мы находим подтверждение исключительного значения собаки в домусульманских культах. Так, среди человеческих захоронений обнаружены были оссуарии с костями собаки²⁸.

Нам представляется, что подчеркнуто отрицательное отношение к этому животному, ставшее преобладающим в Средней Азии, — явление не случайное. С приходом ислама служителям новой религии приходилось искоренять культовые проявления прошлого, в том числе все, что было связано с собакой, которой уделялось так много места в зороастрийской религии и ее обрядах. Несомненным воспоминанием о подобной реакции мусульманства был обычай, имевший место в Хиве, когда в последнюю среду месяца сафара в городе происходило массовое избивание собак. Молодежь города заранее готовила специальные для этого орудия — палки с круглыми наконечниками. Рассказывают, что собаки как бы чувствовали и в этот день разбегались, стоило лишь согласно традиции начать разводить костры и бить посуду.

Видимо, искоренить полностью старые религиозные представления, связанные с собакой, новой религии не удалось, и, как это обычно бывает, имели место попытки приспособить их к мусульманской мифологии. Это получило отражение прежде всего в агиологии: собака превратилась в верного спутника того или иного святого. В Хорезме имеются по крайней мере два мазара святых, где легендарная собака была окружена культом наравне с ними. Это, во-первых, мазар Шамуна-наби на

²⁵ Авеста, Вендидад, XIII, XV.

²⁶ К. А. Иностранцев. Парсийский погребальный обряд в иллюстрациях гузератских версий книги об Арта-Вирафе. Изв. Академии наук, VI серия, № 7, 1911, иллюстрации.

²⁷ Авеста, Вендидад, XIV.

²⁸ А. В. Гудкова. Ток-кала. Ташкент, 1964, стр. 109.

городище Миздахкан (около Ходжейли); здесь в агиологических преданиях собака — спаситель святого Шамуна-наби²⁹. Во-вторых, это мазар Наджмеддина Кубра в Куня-Ургенче, собака которого, его верный спутник, была окружена почитанием, пожалуй, не меньшим, чем сам святой.

При мазаре Наджмеддина Кубра нам удалось записать легенду, в которой имеется весьма примечательная деталь: чудесная собака святого «могла летать по воздуху». Столь необычайный мотив легенды может остаться незамеченным и необъяснимым, если мы не обратимся к зороастризму, к мифическому Сэнмурву, творению Мазды, в образе собаки-птицы обитавшему на дереве всех семян, исцеляющем от зла, о котором говорится в пехлевийских текстах Менок-е-храт (VI в. н. э.) и Бундахишне³⁰. Интересно, что с именем же Наджмеддина Кубра связана и другая легенда, записанная там же, в Куня-Ургенче, в которой говорится о чудесной птице, обитающей на высокой горе и охраняющей сокровища, т. е. тот же Сэнмурв, точнее — его более поздняя трансформация — Симург поэмы Фирдоуси «Шах-Наме». Около обоих мазаров (Наджмеддина Кубра и Шамуна-наби) в прошлом имелись выдолбленные из камня «кормушки», из которых якобы питались чудесные собаки святых, обе они пользовались особым почитанием паломников: водой, в них налитой, паломники мыли лицо, считалось, что она особенно помогает при глазных заболеваниях и благотворительно сказывается на детях (все тот же мотив сакральной связи детей с этим животным). Как и многие другие домусульманские элементы верований, сакральное значение собаки воспринял и сохранил местный суфизм. В Куня-Ургенче вблизи мазара Наджмеддина Кубра долгое время существовала каляндар-хона (общество дервишей); ее отличительной особенностью являлось то, что дервиши, проживавшие в ней, разводили собак.

Чтобы закончить с культовым значением собаки, следует упомянуть, что в Хорезме считалось запретным убивать выдру и есть ее мясо, что является поразительно сохранным историей повторением правил Вендидада.

²⁹ См. подробности в работе: Ю. В. Кнорозов. Мазар Шамуна-наби. СЭ, 1949, № 2.

³⁰ К. В. Тревер. Сэнмурв-Паскудж. Собака-птица. Л., 1937.

Интересны упоминания о еже. Авеста относит ежа к определенной породе собак³¹ и считает животным чистым, борющимся против злых творений Ангро-Майнью (еж уничтожает змей). В хорезмских пережиточных верованиях это животное занимает важное место. В шаманских камланиях ежа использовали для отогнания злых духов; шкурка ежа, его иглы были известны в Хорезме как сильный оберег.

По сравнению с другими животными лошадь в верованиях и обрядах Хорезма отступала на второй план. В поверьях и в ритуале, господствовавших в быту, роль ее незначительна. Чаще ее можно встретить в агиологических легендах, но и то лишь в качестве спутника, слуги того или иного святого. Как и всюду в Средней Азии, почитанием пользовался Дуль-дуль — конь Али, с помощью которого этот святой — странствующий рыцарь совершал свои подвиги; «Дуль-дуль атлаган» — место, где конь Али якобы перескочил Аму-Дарью, легенда, с этим связанная, хорошо известна в Хорезме. Многочисленны здесь кадам-джои (места остановки), где по преданиям Али привязывал или кормил своего коня. На юге оазиса с мифом о сказочных крылатых конях, укрощенных пророком Сулейманом, связаны название и история города Хазараспа («хазор асп» — тысяча лошадей). Хазараспские легендарные лошади, как и во многих других местах Средней Азии, связываются с двумя стихиями — водной («асп оби» — водяная лошадь) и со стихией воздуха (крылатые кони).

Однако дальше легенд культовое значение лошади в Хорезме почти не прослеживается, если не считать использования черепа лошади в качестве оберега, охраняющего от сглаза посеvy, сады и виноградники.

В хорезмской пережиточной обрядности важное место занимает домашняя птица. Это можно видеть на примере шаманской практики. Не случайно то обстоятельство, что животные, использовавшиеся парханами при камланиях, — собаки, ягнята, петух и курица, ежи и пр. — в большинстве своем именно те, которые либо по этнографическим источникам, либо по письменным памятникам (Авеста) известны нам как обладающие сакральными

³¹ Авеста, Вендидад, XIII, 1—4.

своими свойствами бороться против мира враждебных человеку духов.

Особенно интересны шаманские «похороны петуха». Некоторые камлания заканчивались тем, что петуха, которым ударяли по плечам, спине, груди и рукам больно, шаман заворачивал в белый саван и хоронил на кладбище в специально вырытой могиле. В других местах (Шават) такие «похороны петуха» (или курицы) завершали обряд, при котором в семьях, где не выживали дети, резали петуха (курицу), кровью его мазали тело новорожденного ребенка, а самого петуха, завернув в саван, хоронили на берегу канала или на кладбище. Петух и курица олицетворяли плодородие и широко использовались в ритуале хорезмской свадьбы.

В целом петух и курица почитались как одни из самых чистых (халал) творений. О крике петуха в Хорезме говорили: «у худога зикр айтади» («он богу совершает зикр»).

Вместе с тем в Хорезме существовали рекомендации принимать решительные меры в тех случаях, когда петух пел не вовремя. В течение трех дней надо было надрезать ему гребень, а если это не помогало, то зарезать его. Так же следовало поступать с курицей, кричащей по-петушиному. К. А. Иностранцев приводит интересные доказательства тому, что подобные рекомендации являлись результатом позднейшей мусульманской реакции, направленной на искоренение старых верований. Ссылаясь на арабские источники, он пишет, что у сасанидских персов крик петуха в неурочное время расценивался как предупреждение о надвигающейся беде, равно как и необычный крик курицы³². Петух — ближайший помощник доброго божества Сраоши, защищающего людей от козней демонов. По Бундахишну, петух создан для борьбы с демонами и колдунами, действуя вместе с собакой. В доме, где имеются дети, необходимо для их защиты от злых сил постоянно держать петуха. В зороастрийских книгах запрещается убивать курицу, кричащую по-петушиному³³.

³² К. А. Иностранцев. Материалы из арабских источников для культурной истории сасанидской Персии. Приметы и поверья. «Зап. Вост. отд. рус. археолог. об-ва», т. XVIII, вып. II—III. СПб., 1907, стр. 146, стр. 203, примечание 7.

³³ Там же, стр. 203, 204.

Почти у всех народов Средней Азии мы встречаем пережитки почитания рыб³⁴. Местами оно проявляется довольно однотипно — в виде наличия водоемов со священными рыбами, которые считаются запретными для употребления в пищу. В низовьях Аму-Дарьи пережитки почитания рыб значительно более разнообразны. Вряд ли следует этому удивляться: рыболовство, как один из самостоятельных видов хозяйственной деятельности, известно здесь с древнейших времен. Этнография низовьев Аму-Дарьи дает разносторонний материал о культе рыб, который прежде всего свидетельствует о том, что рыбы, без различия их видов, считались особенно чистыми (халал) и наделялись сверхъестественными свойствами, способными благотворно влиять на человека. В Хорезме особенно популярна легенда, бытующая у многих народов Востока и принадлежащая к кругу мифов боготорческого характера, которая объясняет сакральную чистоту рыбы. Центральный персонаж этой легенды, обычно кафир (неверный), желая убить бога, выпустил из лука стрелу в небо; она попала в рыбу, добровольно вставшую на защиту бога. Жабры — это ее рана; в награду за самопожертвование рыба была объявлена халал, чистой в любом виде. Сама эта легенда, несомненно, результат книжной традиции, однако особая популярность ее в Хорезме вряд ли случайна.

До какой степени рыба здесь считалась сакрально чистой, можно судить по табуации, которая ее окружала. Так, одним из строжайших правил, относившихся к женщинам в течение сорокадневия после родов, являлся запрет употреблять в пищу рыбу. Мотивировка этого запрета сохранялась довольно четко: женщина в этом период считалась нечистой, и в случае употребления в пищу рыбы она оскверняла ее.

Как и в других местах Средней Азии, в Хорезме имелись водоемы со священными рыбами. Особой известностью пользовались огромные сазаны, жившие в хаузе при мазаре Султан-бобо (Султан Ваис). Люди, совер-

³⁴ См., напр.: Д. Е. Хайтун. Пережитки тотемизма у народов Средней Азии и Казахстана. «Ученые записки Таджикского Гос. университета», т. XIV. Сталинабад, 1956; С. Демидов. О пережитках верований, связанных с водной стихией и рыболовством у туркмен. «Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркменской ССР», т. XII. Ашхабад, 1963

шавшие паломничество к этому мазару, кормили священных рыб, совершенно апатичных и разжиревших, и даже гладили подплывавших к берегу. С рыбами мазара Султан-бобо связано множество легенд, сводящихся к тому, что то или иное лицо, посягнувшее на неприкосновенность рыб, неизменно бывало наказано болезнью или даже мгновенной смертью. Однако среди подобных домыслов мы встретились с эпизодом, который не может не привлечь внимания. В сравнительно недавнем прошлом *сель* (ливень), вызвавший в долине наводнение, повредил «священный» хауз; огромный камень упал в него, и одна из рыб была убита. Шейхи мазара завернули ее в кафан и, совершив джиноза, похоронили как человека около могилы святого. Информатор был сам участник «похорон» рыбы. Мы не слышали в отношении рыб Султан-бобо легенд, аналогичных тем, которые приводит Д. Е. Хайтун (священные рыбы считались предками людей)³⁵, но и уподобление рыбы человеку в похоронном ритуале нам представляется весьма примечательным в плане живучести реликтов древних тотемистических представлений.

В хорезмских пережиточных верованиях рыба считалась одним из распространенных оберегов от сглаза, злых духов и средством религиозного «лечения» болезней. Из рыб особенно сазан наделялся сверхъестественной силой. Во время шаманских камланий пархан нередко использовал сазана, ударяя им по плечам больного. Знахари клали сазана на живот больному. Окуривание жженой костью сазана — тоже обычный прием лечения. Если «дурной глаз» коснулся ребенка, его натирали глазами сазана. При заболеваниях туберкулезом больного везли на Аму-Дарью, где, подплыв на лодке к местам, обильным сазанами, заставляли его смотреть на стаи рыб.

Интересны поверья, связанные с сомом (*лака*). Если у человека долгое время были боли в животе, живого сома резали на куски, которые тряпками привязывали к телу больного. Позвонок сома вешали детям на головной убор от «сглаза».

Осетра («таш бакра») вешали в доме и сушили. Сушеный осетр являлся магическим средством — им кормили женщин, у которых часто умирали дети.

³⁵ Д. Е. Хайтун. Указ. соч., стр. 91, 92.

В связи с пережитками культа рыбы необходимо заметить, что, как и всякие иные занятия, профессиональное рыболовство имело своего пира-покровителя. Но пир рыболовов в Хорезме в отличие от многих иных покровителей отчетливо сохранил древние домусульманские черты: это — не святой покровитель, а мифическое существо, живущее в воде и пасущее там стада рыб. Характерно его имя — Сочли-ата (или Чочли-ата — «волосатый отец»): он рисуется в образе чудовища, заросшего волосами, «Баликчи-ата, бақчи ата, уны баққан Сочли-ата», — обращался к нему рыболов, забрасывая удочку, «Отец рыболовов, посмотри-ка, отец! Ими (т. е. рыбами. — Г. С.) руководящий волосатый отец!» Этот образ, весьма напоминающий водяного славянских народов, не одинок; очень близко ему страшилище Убю казахских верований. У туркмен также сохранялось представление о водяном («сув адам»), наделенном антропоморфными чертами, но значительно отличающемся от образа хорезмских и казахских верований³⁶. Близок среднеазиатским образ водяного у османских турок. В. А. Гордлевский, ссылаясь на Афляки, описывает водяного как «страшилище, обросшее волосами с головы до ног. Лицо у него было, как у человека, а ноги походили на медвежьи лапы». Водяной ежегодно «уносит одно животное или человека и, задушив, выкидывает потом на поверхность воды»³⁷.

Культ рыб был распространен по всей Средней Азии, захватывал Закавказье и Кавказ³⁸ и своими корнями сплетался с аналогичными верованиями древнего населения Передней Азии и Средиземноморья. Пережитки этого культа имели место в зороастризме, который, видимо, способствовал тому, что культ рыбы еще долго существовал, сохраняясь в виде реликтов даже в мусульманское время. В Хорезме нами записана, вероятно, очень архаичная легенда, согласно которой будущая гибель этого

³⁶ С. Демидов. Указ. соч., стр. 121.

³⁷ В. А. Гордлевский. Избранные сочинения т. I. М., 1960, стр. 210, 211. Принимая во внимание поразительное сходство образа водяного у турок, жителей Хорезма и казахов, нет никаких оснований, как это делает В. А. Гордлевский, видеть в этом персонаже турецкой демонологии образ, заимствованный из «греческих суеверий».

³⁸ А. Н. Робакидзе. К вопросу о некоторых пережитках культа рыбы. СЭ, 1948, № 3.

цветущего края связана с рыбой. Существовало поверье, что в Аральском море живут две огромных размеров рыбы — осетр и щука. Настанет якобы день, когда одна из этих рыб пройдет, преследуемая другой, от низовьев Аму-Дарьи к ее верховьям, вследствие чего дно реки опустится на сорок гyzов, когда рыбы пройдут обратно, оно опустится еще на такую же глубину, уровень воды понизится, вода перестанет поступать в каналы, и жизнь в оазисе прекратится.

Хорезмская легенда перекликается с некоторыми мотивами зороастрийских мифов. В Вендидаде имеют место восхваления сверхъестественной всевидящей рыбы Кара³⁹. О чудесной рыбе Кара, обитающей в озере Вурукаша (которое многими исследователями отождествляется с Аральским морем), говорится в Менок-е-храт — памятнике пехлевийской литературы⁴⁰. В Авесте же содержатся словословия другой священной рыбе — Васи⁴¹.

Конечно, представители животного мира, которые в силу своих сакральных свойств вызывали либо положительное, либо отрицательное к себе отношение, не ограничиваются указанными выше. Ранее мы упоминали, что пресмыкающиеся, земноводные, а также многие насекомые (муравьи, мухи и др.) вызывали к себе крайне неприязненное отношение (см. стр. 57). Все это вполне гармонирует с тем, что говорится в Авесте о творениях Ангро-Майнью. Весьма своеобразно место, которое в верованиях занимали хищники, в частности тигр (см. стр. 256). О птицах, в частности о голубе, с которым связывались представления о душе, мы уже говорили выше (см. стр. 114).

При разборе пережитков того или иного конкретного культа, вытекающего из зоолатрии, мы неоднократно ссылались на зороастризм. В зороастризме Авесты элементы культа животных прослеживаются частично уже в индивидуализированной форме, т. е. из того или иного вида животных выделяются отдельные особи, получающие индивидуальное имя, окруженные особыми мифами (бык Хадайаш, собака-птица Сэнмурв, рыбы Кара, Васи

и др.). В хорезмских пережиточных верованиях следов подобной индивидуализации не заметно. Возможно, что они отражают ретроспективно более архаическую стадию в истории данного рода представлений. Как и реликты других элементов ранних форм религии, пережитки зоолатрии, типичные для Средней Азии и одновременно находящие сходные черты в зороастризме, вновь позволяют ставить вопрос о том, не следует ли именно на широких территориях Средней Азии искать тот первоначальный пласт религиозных представлений, на базе которого выкристаллизовалась эта религия древнеиранских племен.

Подтверждения того, что отмеченные нами пережитки зоолатрии в хорезмских верованиях восходят к домусульманским культам, дает нам археология Хорезма и примыкающих к нему территорий, равно как и археология и история Средней Азии в целом. Интересны в этом плане терракотовые статуэтки, среди которых немало изображений животных, рельефы и налпы на керамике, печати и пр. Обращает на себя внимание, что животные, воспроизводимые на археологическом материале, в культовом назначении которого большей частью не приходится сомневаться, — именно те, которые фигурируют в наших этнографических материалах, будучи тесно связаны с областью верований. Прослеженная нами на этнографических фактах сакральная связь быка и воды в археологических находках может быть иллюстрирована, например, керамическими сливами — носиками кувшинов с изображением бычьих голов с открытой пастью, из которой должна течь струйка воды. Некоторые изображения на печатях дают мифический образ крылатых небесных коней, уже знакомых нам по хазараспскому легендарному комплексу. Идея реинкарнации, восходящая в конечном итоге к тотемистическим представлениям, отмеченная нами при анализе этнографических данных, относящихся к культовому значению барана, собаки, отражена в археологических находках костехранилищ — оссуариев, на крышке которых имеются изображения протом этих животных, а также голубей. С функциями оберега от сглаза и злых духов связаны изображения бараньих рогов и голов на керамике ритуального назначения. Напомним также о данных письменных свидетельств, касающихся Средней Азии: престолы средне- и переднеазиатских правителей, по сведениям древних авторов, украша-

³⁹ Авеста, Вендидад, XIX, 42.

⁴⁰ Менок-е-храт, XII, 14 и др.

⁴¹ Авеста, Ясна, XII, 4.

лись изображением барана, имевшим, несомненно, значение оберега ⁴².

Отмеченные в нашем анализе сакральные свойства верблюда, петуха в археологическом материале отражены в находимых в Хорезме амулетах-подвесках. Магические изображения рыб имеются на костяных изделиях. Наконец, среди терракотовых статуэток, обнаруженных в Хорезме, известно весьма реалистическое изображение ежа — животного, пользующегося славой сильного оберега в пережиточных верованиях.

В заключение необходимо отметить, что ислам, для которого реликты зоолатрии были не характерны, оказал существенное влияние на позднейшие судьбы пережиточного культа животных. Мусульманство пришло в Среднюю Азию с достаточно развитыми монотеистическими тенденциями ⁴³ и канонизированным жертвенным культом. Под воздействием мусульманского учения и обрядности менялось отношение к животным, ранее являвшимся объектом почитания; одни из них низводились до положения обыкновенных жертв, используемых как при совершении ортодоксального мусульманского ритуала (например, праздника курбан-байрам), так и в культе святых, другие, как мы видели, становились лишь спутниками легендарных героев и чудотворцев.

⁴² Н. Я. Бичурин (Иакинф). Указ. соч., т. II, стр. 261, 274, 275.
⁴³ О монотеизме в строгом значении этого понятия нельзя говорить, учитывая прежде всего наличие в исламе в значительной степени самостоятельного культа святых.

Заключение

Хотя тема исследования очень обширна, а фактический материал обилен, раздел, завершающий нашу работу, будет кратким по той причине, что основные выводы в связи с анализом отдельных пережиточных явлений и их комплексов были сделаны в процессе изложения. Поэтому подвести итоги проделанной работы мы решили в свете тех задач исследования, которые были сформулированы в начале книги. Исследование этнографического материала, накопленного за годы экспедиционных работ в Хорезмском оазисе, было предпринято для того, чтобы: 1) изучив природу сохранившихся религиозных реликтов, проникнуть, насколько это доступно на современном уровне знаний, в область верований и культа домусульманского Хорезма; 2) рассматривая хорезмский материал как часть этнографического материала Средней Азии в целом, систематизировать его в аспекте генетических связей с формами и элементами первобытной религии и сделать его доступным для советского религиоведения; 3) решить с позиций научного религиоведения вопрос о происхождении отдельных реликтовых явлений и тем самым доказать их несоответствие окружающей действительности в наше время.

Все эти задачи, естественно, не смогли получить равноценного разрешения, и прежде всего это относится к первому поставленному нами вопросу. Наш поиск в область духовной культуры домусульманского Хорезма, учитывая все данные, добытые археологической наукой, выдвигает на первый план вопрос о зороастризме, как религии, предшествовавшей исламу.

Конечно, материал этнографии в сравнении с письменными историческими источниками и с данными археологии может считаться лишь дополнительным в решении проблемы о месте сложения зороастризма. Однако нельзя его недооценивать; вклад этнографической науки в исследование вопросов истории религии общеизвестен. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что именно в этнографии Хорезмского оазиса мы обнаруживаем такие реликты доисламских верований и обрядов, интерпретация которых без обращения к зороастризму мало убедительна. Многие этнографические реликты, генетически близкие зороастризму, восходят к наиболее архаическим слоям этой религии, точнее к той общей средне- и переднеазиатской основе, на базе которой выкристаллизовался канонический зороастризм. Прimitивы такого рода прослеживаются в некоторых олицетворениях, например в безличных духах водной стихии (аранглахах), образы которых в истории среднеазиатских верований, несомненно, предшествовали появлению развитого пантеона божеств и в силу поразительных, еще мало изученных законов преемственности долго сохранялись, как сохранился и популярный в среднеазиатских легендах образ аждархо, генетически родственный архаическому Ажи-Дахаке Авесты. Хорезмские обряды очищения от злых сил (кучурма) находят прямые параллели в Вендидаде, в церемониях изгнания демона Насу, которые в самом зороастризме относятся к наиболее архаическому пласту верований, а среднеазиатский вариант шаманства с его институтом духов-покровителей заставляет вспомнить тех «служителей дэвов», искоренить которых старалось складывавшееся зороастрийское жречество.

Что касается параллелей с зороастризмом вообще, то, как мы убедились при анализе домусульманских реликтов, в этнографии они весьма обильны. Мы находили их и в образах пандемониума, и в представлениях, связанных с сакрализацией сил и явлений природы (культ огня, водной стихии, земли), и в погребальном ритуале (столь выразительная тенденция предохранить землю от осквернения, отраженная в способах захоронения), и в реликтах зоолатрии (сакральное значение таких животных, как бык, собака и др.). Даже культ мусульманских святых обнаружил в этом аспекте весьма интересные аналогии (образы Джоумарда, Амбар-она, Султана Хубби и др.).

Не следует делать вывода, что только Хорезмский оазис сохранил в области домусульманских реликтов такое обилие параллелей с зороастризмом. Этнография других районов Средней Азии также обнаруживает немало явлений, генетическая связь которых с религией, предшествовавшей исламу, несомненна. Однако здесь они носят в большей степени фрагментарный характер, не образуют устойчивых сочетаний, комплексов, как в этнографии Хорезма. Возможно, что уже в эпоху среднеазиатской античности и раннего средневековья зороастрийская религия на юге претерпела значительно большую деформацию, что вполне вероятно, учитывая сильные эллинистические и индийские влияния и различные модификации в самом зороастризме. Сыграло роль и то обстоятельство, что ислам на пути своего распространения раньше всего и, видимо, прочнее завоевал свои позиции на юге, нанеся неизгладимый ущерб старой религии.

Так или иначе материал археологических и этнографических исследований в Хорезмском оазисе, если и недостаточен для решения вопроса о месте сложения зороастрийской религии, позволяет с полной уверенностью говорить о Хорезме как о территории преобладающего значения в прошлом этой религии, реликты которой в силу ряда причин, о которых говорилось в начале работы, донесены почти до нашего времени.

В плане этнической истории населения самого Хорезма исследованные нами реликты домусульманских верований представляют наряду с этнографическими материалами, характеризующими материальную культуру, большую ценность. Они, пожалуй, особенно убедительно подтверждают правильность вывода, сделанного исследователями Хорезма, что южная территория оазиса, заселенная узбеками, не знавшими родо-племенных делений, является зоной древнейшей оседлой культуры, а само население ее генетически ближе всего древним хорезмийцам, исконным насельникам оазиса. Черты преемственности культуры прослеживаются во всех исследованных нами комплексах верований — в специфике местного пандемониума и шаманства, в особенностях погребального ритуала и культа плодородия, в мифологии с явным преобладанием древнеиранской традиции, что наглядно проступает в некоторых образах культа святых, сменивших божества древнего пантеона. Дальнейшие этнографиче-

ские поиски в этом направлении в сочетании с исследованиями материальной культуры и фольклора, весьма перспективны. Вряд ли можно сомневаться, что объединенными усилиями этнографической и археологической наук будут восполнены те пробелы в знании истории духовной культуры доисламского Хорезма, которые еще имеются на сегодняшний день.

Вторая задача исследования касается уже не локальных хорезмских проблем, а значительно более обширного круга пережиточных явлений в области религии. Верования и обряды народов Средней Азии в целом были буквально насыщены явлениями, имеющими мало общего с ортодоксальным исламом. В литературе принято называть верования Средней Азии синкретическими, но то, что определяет их синкретизм, исследователями недостаточно конкретизировалось. Лишь в результате углубленного подхода к вопросу (работы С. П. Толстова, О. А. Сухаревой, Е. М. Пещеревой, В. Н. Басилова, С. А. Демидова), перед историком религии предстает регион, исключительно богатый совершенно конкретными реликтами ранних форм и элементов религии во всем многообразии их проявления. Целостность и рельефность этих реликтов мало нарушились даже сочетанием со столь экспансивной религией, как ислам, и именно эти их качества придают верованиям и обрядам Средней Азии в целом синкретический характер.

В том, что реликты ранних форм религии играют в Средней Азии отнюдь не меньшую роль, чем ортодоксальный ислам, убеждает наш опыт систематизации и классификации домусульманских реликтов, исследованных на довольно ограниченной территории Хорезмского оазиса. Последнее, однако, не означает, что в других районах Средней Азии картина принципиально иная: Хорезм может служить примером того, что типично для всего края.

Анализ хорезмского этнографического материала показал, что в пласте домусульманских явлений присутствуют в пережиточном виде все компоненты, слагающие первобытную религию, — анимистические представления, магия, фетишизм, зоолатрия с реликтами тотемизма, сакрализация явлений природы, почитание умерших и предков, шаманство и пр. — причем эти пережитки в доступное этнографическому изучению время существовали не в столь стертых формах, как это наблюдалось, например,

в ряде районов распространения христианской религии, а в значительной мере сохраняли свое первоначальное содержание (достаточно привести в качестве примера местную демонологию или магию семейных обрядов).

Исследования в Хорезме показали, что доисламские реликты в большинстве случаев представляли собой в прошлом не одиночные, изолированные вкрапления, а целые комплексы, системы представлений и культовых действий, как, например, шаманство или культ плодородия.

Некоторые элементы первобытных верований, как, например, анимистические представления, на хорезмском материале прослеживаются в различном стадийном проявлении; так, мир сверхъестественных существ был представлен здесь в разнообразных вариантах, от простейших безличных духов до сложных образов древнего пантеона божеств, в условиях мусульманства замещенных образами святых; стадийно варьировали и представления о человеческой душе.

Магия занимала ведущее место в пережиточном ритуале; на хорезмском материале есть возможность проследить все разнообразие ее видов и особенностей; многие явления, ядро которых составляет магия (имитативная, контактная либо смешанная), особенно наглядно иллюстрируют саму суть этого мышления (достаточно вспомнить магические приемы бездетных женщин или магию плодородия, пронизывавшую свадебный ритуал).

Большой интерес представляют пережитки зоолатрии; в отдельных случаях есть возможность обнаружить реликты таких древнейших форм религии, как тотемизм.

Культ умерших и предков, в условиях еще недавно господствовавшего в Средней Азии патриархального уклада, был живым, действующим институтом.

Широкие перспективы открывает исследование длительное время бытовавшего здесь шаманства, выявление его местных, среднеазиатских корней и элементов, внесенных позднейшими этническими напластованиями.

Все эти особенности делают среднеазиатский, в частности хорезмский, этнографический материал ценным и необходимым для использования в теоретических обобщениях при решении многих проблем ранних форм религии. Со сказанным выше связана третья задача нашего исследования. Ее практическое значение вытекает из того положения, что вопрос о современном бытовании

ряда домусульманских реликтов и об отрицательных последствиях этого пока не утратил своей актуальности.

В результате коренных изменений, происшедших в жизни народов Средней Азии за советский период их истории, как официальная религия — ислам, так и реликты домусульманских верований, и в сочетании с ним и самостоятельно, быстро теряли свое бывшее значение.

К настоящему времени многие комплексы домусульманских реликтов, такие, например, как верования и обряды, связанные с производственной деятельностью в сельском хозяйстве, в ремесле, полностью отмерли. Исчезло шаманство, служители этого культа давно уже перестали существовать как профессия.

По мере укрепления новой, безрелигиозной обрядности в семейном быту (например, свадебной) элементы домусульманских верований постепенно теряют свой былой смысл, забываются и исчезают.

Однако отдельные пережиточные верования и обряды, преимущественно в рамках семейного быта, еще существуют, и было бы в корне неверным ориентироваться лишь на их стихийное отмирание. Процесс их исчезновения будет идти тем более быстрыми темпами, чем больше внимания домусульманским реликтам будет уделено пропагандой атеизма и, главное, чем более широкой и глубокой будет научная база, на которой последняя основывается.

Помочь этому и призвано исследование, проведенное нами. Раскрыть генезис каждого явления в интересующей нас области верований, определить его истоки в недрах первобытного мышления и подвести тем самым к выводу, что данное явление целиком принадлежит давно пройденным этапам общественного развития, — это самый правильный и результативный метод дискредитации того или иного бытующего пережитка.

Что касается вопроса о степени живучести различных пережиточных явлений, о среде, в которой они еще сохраняются, и о причинах этого, то он выходит за пределы нашей задачи.