

«Плодами с поля живот чтобы не насытился, а плоды из утробы чтоб сердце не обрадовали», которое является одним из самых негативных.

В фольклоре горцев в яркой и лаконичной форме находит выражение веками выверенная мудрость народа, наиболее полным выражением которой являются пословицы и поговорки. То же самое можно наблюдать и в жанре благопожеланий и проклятий, где каждое слово имеет строго определенное место, несет конкретную смысловую нагрузку. Именно такой смысл горцы вложили в следующее благопожелание *Дунялалгул балагъаздасаги, ахираталгул гГазабаздасаги цГунаги*, которое буквально переводится как «Упаси от земных страданий и мук загробной жизни».

Философский смысл также вложен в следующем благопожелание, которое приписывают имаму Шамилю: *ХвезегІан чІаго хутІаги* (буквально: «Чтоб остался жив до смерти»), и это подразумевает, что человек при земной жизни должен жить полнокровной жизнью и быть деятельным, а не существовать, что равносильно преждевременной смерти.

Таким образом, в благопожеланиях аварцев, так же как и у других народов Дагестана, заключена многовековая мудрость. Проклятия заслуживают не меньшего внимания. Так же как в благопожеланиях, в них выражены сокровенные чувства народа. Выражая отношение к тому или иному общественному поведению, они существуют на границе между позитивным и негативным, тем самым разграничивая добро и зло. Почти в каждом ауле находились представительницы женского пола (как правило, пожилого возраста), известные своими способностями к проклятиям. В народе бытуют твердое убеждение и вера в то, что обоснованные проклятия, как правило, каким-то образом достигали цели, а необоснованные — оборачивались злом самим же проклинающим. И едва ли не в каждом селении расскажут истории, подтверждающие это.

Р.Р. Рахимов

О ТЕОМОРФИЗАЦИИ ОТЦА СЕМЕЙСТВА У ТАДЖИКОВ

Еще в семидесятые годы прошлого столетия в процессе полевых исследований в Центральной Азии кое-где в среде таджиков мне доводилось слышать слово (словосочетание) *кас-худо*. Мне, носителю языка и культуры, оно было совершенно незнакомо. Из

пояснений собеседников я установил, что *кас-худо* прилагается к женатому мужчине, соответственно к главе семьи, с которым в условиях Центральной Азии связывается функция хозяина дома (и семьи). Следовательно, зафиксированный номинант выражает ту же самую идею, что и привычные мне *марди хона* (букв. «мужчина (который хозяин) дома») или *сохиби хона* («хозяин дома и семьи»). Выяснилось и то, что там, где малые семьи нескольких родных братьев живут, занимая каждая в рамках неразделенной семьи пространство в виде отдельной ячейки в пределах большой *хаули* («дом-усадыба»), и ведут хозяйство, сочетающее элементы общего (совместного) и обособленного (индивидуального), *кас-худо* считается старший по возрасту брат.

Следует сказать, что в среде таджиков данное наименование не имеет повсеместного распространения, хотя его значение старшее поколение знает и в других районах. В этом я убедился в 2005 г. в Самарканде. Это говорит о том, что словосочетание *кас-худо* вышло из употребления сравнительно недавно, сохранив свою живучесть лишь в отдельных местах. Уже это обстоятельство возбуждает интерес. Мне также показалось, что восприятие наименования *кас-худо* окрашено особой эмоциональностью. Поэтому я задался целью предпринять посильную попытку этнографического анализа термина, рассчитывая на возможное выявление его связи с более сложной категорией историко-культурной традиции таджиков¹. Таким образом, в центре предлагаемого построения — попытка раскрыть происхождение и семантику указанной формы величания женатого мужчины в лексике таджиков. Конечно, для не-лингвиста это трудный вопрос. Поэтому ошибки на этом пути возможны. Но было бы большей ошибкой оставлять его без внимания.

Размышляя о термине *кас-худо*, я вспомнил наименование *кайвону*, которое у таджиков употребляется для обозначения прав и обязанностей замужней женщины. В отличие от *кас-худо* слово *кайвону* в живой лексике таджиков встречается почти повсеместно. Наиболее часто оно применяется для обозначения женщины, обычно являющейся мастерицей по приготовлению прекрасных блюд и вообще примером образцового ведения внутрисемейных дел. Шаг за шагом все больше таяло сомнение, что между словами *кас-худо* и *кайвону* существует какая-то трудно уловимая, я бы сказал, интимная связь. Вскоре это подтвердилось. Оказалось, что тадж. / перс. *кайвону* в форме *кайвони* зафиксировано Г.П. Снесаревым у узбеков Хорезма. По мнению этого исследователя, *кайвони* (у населения Хорезма) происходит от общеиранского *кятбону / кадбону* в значении «госпожа», «хозяйка дома» (Снеса-

рев 1957: 138). В словаре М.А. Гаффарова даются и такие значения слова *кадбону*, как «мать семейства», «дама», «барыня» (Гаффаров 1927: 651, стб. 1). *Фарханги забони тоджики* (Словарь таджикского языка 1969: 525, стб. 2; далее — Фарханг) наряду с указанными значениями *кадбону* приводит его также в смысле замужней женщины, ответственной за приготовление пищи для угощения, или женщины, которая руководит работой мастериц блюд. Там же говорится и о такой функции *кадбону*, как руководить выполнением других внутридомашних дел (Фарханг: 525, стб. 2). Нужно сказать и о том, что в форме *katak-banuk* данный термин отмечен в Сасанидском Иране (Периханян 1983: 50, 90). В свете этих данных почти не остается сомнений, что лексический элемент *кас* в словосочетании *кас-худо* восходит к той же основе *кад / кат* (ср. элемент *katak*², где —ак представляет собой суффикс). Значит, можно строить предположение, что компонент *кас* представляет собой разговорную форму общеиранского архаического *кад*, значение которого — «дом», «семья», «семейное образование»; «поселение». Нужно поискать сведения, которые бы пролили свет на происхождение компонента *худо* (*худа*).

Представляется, что тадж. / перс. *худо* (*худа*)³ по своему происхождению связано с известным в науке древнеиранским *xwataw* (Bartholomae 1961: Sp. 1862), значение которого — «самогоуший». В среднеперсидском (пехлевийском) ему соответствует *xwaday* (MacKenzie 1971). Последующий ряд развития этого слова — архаическое *xudai* и современное *худо / хода*. В форме среднеперсидского *katak xvataw* этот термин употреблялся для обозначения патриархальной власти главы семьи в парфянский и Сасанидский периоды (Периханян 1983: 50, 113). *Katak xvataw* в памятнике светской пехлевийской литературы запечатлено в форме *kadag-xwaday* (Книга деяний Ардашира сына Папака 1987: 38). Таким образом, интересующий нас номинант *касхудо / кадхода* (среднеперс. — *katak xvataw, kadag-xwaday*) может быть переведен на русский язык как «бог (божество, владыка, хозяин) дома и семьи». Именно в этом мы усматриваем эмоциональное восприятие термина *кас-худо* (происходящего от *кад-хода*), о чем говорилось выше. В.В. Бартольд, зафиксировавший рассматриваемый здесь термин в форме *кадхуда / кедхуда, кад-хода* (Бартольд 1963, II, 1: 209), полагает, что первоначально это понятие «связывалось с понятием власти над семьями и потомством» (Бартольд 1963, II, 1: 209); по преданию, мифический царь Фаридун «назначил людей правителями своих домов, своих семейств и потомков и дал им название *кетхуда*» (Бартольд 1963, I: 273). Как видно, мы имеем дело с явлением, которое напрямую связано с пониманием

картины мира ираноязычных народов. Это обстоятельство обязывает обратиться к вопросу о правовых основах «богости» (теоморфизации величия) «женатого мужчины», т.е. о смысле приложения к нему термина *кас-худо/кад-хода* в традиционной таджикской семье. Сказать иначе, что дает право главе семьи именоваться термином, в основе которого — бог (владыка, божество). Это уже второй вопрос, требующий осмысления.

По моему мнению, ответ на поставленный вопрос очевиден: правовой основой для богости женатого мужчины является семейная собственность. В традиционном таджикском обществе восприятие женатого мужчины как первособственника семьи прослеживается отчетливо. Преобладающая часть движимого и недвижимого имущества семьи — жилище, садово-земельный участок, домашние животные, скот и т.п. — обычно ассоциируется с его именем. Следовательно, можно сказать, что представление о «богости» женатого мужчины базировалось на том, что он мыслился хозяином семейной собственности как основы существования самой семьи. И в самом деле, в традиционном таджикском обществе уровень самосознания и притязаний женатого мужчины определял наличие достаточной собственности, он давал ему право занимать главную позицию в семейной иерархии. Объемы прав и обязанностей главы традиционной семьи, которые основывались на ассоциирующей с ним семейной собственности, определяли его властное положение в семье, легитимировали его право управлять ее членами в качестве господина (и владыки). Следовательно, образ женатого мужчины как первособственника объясняет и мотивацию другого его образа — бога дома и семьи. Право олицетворять распорядителя семейной собственности давало ему и право управителя всем домохозяйством. Будучи главным исполнителем насущно важных (для существования семьи) дел, он был наделен и правами разделения обязанностей между подопечными членами семейного образования. Отец семейства концентрировал в своих руках всю полноту экономической и идеологической сфер жизни семьи; в последнем случае ему принадлежало право инициирования и принятия решений по организации и проведению разнообразных семейных обрядов, в том числе жертвенных угощений для умилостивления духов предков, он молился за умерших предков, спасая их от преисподней. Другой обязанностью женатого мужчины было поддержание мира и согласия среди домочадцев, обеспечение их безопасности; в нем воплощался главный судья семьи и ее главный дисциплинатор. Его прерогативой был прием гостей мужского пола. С ним, как с лицом, соотносящимся с социальной сферой, было связано представление о праве

представительства в местных органах самоуправления или инициативных группах, а также членства в локальном «мужском доме». «Первому лицу» семьи также вменялась роль посредника в связях с окружающим миром, ходатая и защитника интересов семьи в общине. На физическом уровне отец семейства — зачинатель детей, что поддерживало демографическое благополучие группы (общества), усиливая представление о его креативной деятельности. Родитель — один из носителей этнокультурных традиций. Какую бы сторону ролевых характеристик мужа и родителя мы ни брали, во всем ощущается тот очевидный факт, что его бытие и выполнение им ролей, производных от обязанностей добывать, кормить и содержать семью, были основным условием существования самой семьи и реализации ею функций воспроизводящего института. Сказанное поясняет смысл предписаний традиции об обязанности подопечных почитать и повиноваться родителю, объясняет истоки его непререкаемого авторитета и главенствующего положения в семейной иерархии. Это позволяет понять мотивы «бытия бога» в теле главы семьи и, следовательно, уяснить смысл основных характеристик традиционной семьи на Востоке: ее патриархальности, патрилокальности и патрилинейности. Эти признаки отражают представления о *ходе* (*patria*) как о сакральном управителе сакрального пространства — *кад* (дома). *Кад-хода*, с точки зрения традиционного сознания, обладал особой (сопоставимой с невидимой высшей) силой. Она дана ему богами олицетворять на земле эту сакральную силу. Ассоциирующийся с ним дом служит поэтому обителю (*кад*) божества в самом себе (*хода*). Этим он символизировал некую природу вневременного и внепространственного Бога, за которого он правил домочадцами, становясь объектом их почитания уже как бог.

Как бог для членов семьи, *кас-худо* безымянный — в таджикской среде жена часто обращается к мужу, называя его именем старшего сына. Для сна и приема пищи у властелина семьи существует свое постоянное место, оно самое почетное. В его присутствии никто, кроме значимых (по возрасту и положению) гостей, не имеет права претендовать на это место. Благодаря такому устоявшемуся порядку вещей к детям по мере их роста и формирования приходит убеждение, что как носителям бога в своем теле и как наследникам роли боготворцев в этом вечном процессе активного богопорождения предстоит участвовать и им самим. Ощущение божественных качеств отца, которому ребенок обязан своим бытием, рождается, таким образом, из детского жизненного опыта, из зависимости детей от отца как от источника (после их отлучения от материнской груди) своего существования. Этот источ-

ник помогает ребенку справляться с угрожающими ему силами, полагаясь на отца, который вызывает в ребенке восхищение, иногда и опасение. В конце концов, все это подводит растущего ребенка к признанию за этой видимой высшей инстанцией права требовать подчинения, почитания и поклонения как олицетворению невидимой Высшей Инстанции. Из этого принципа вытекает, что вера в «бога» приходит к человеку вместе с материнским молоком: на этапе раннего детства богом для них является защитник, кормилец и источник эмоционального тепла в лоне родительской семьи. З. Фрейд говорит, что «религиозное мировоззрение детерминировано ситуацией нашего детства» (Фрейд 1989: 403). Вера в конкретного (зримого) бога, который пребывает рядом с ребенком, еще долго затмевает его веру в Абстрактного Бога. Постепенно все эти отношения (вкуче с существующей системой запретов, поощрений и наказаний, которые являются и инструментами, с помощью которых Верховный Бог управляет миром) человек переносит в область религии. Перенос почитания отца в сферу религии находит свое отражение в таджикской поговорке, которая (в русском переводе) звучит так: «Согласен отец — согласен Бог». Этот пример наглядно иллюстрирует сакральность бытия отца семейства: он чтим потому, что уравниен с Богом Мира. Средневековый (XI в.) автор этико-дидактического произведения «Кабуснаме» Унсуралмаали (Унсур ал-Маали) Кайкавус, призывая сына к выполнению «велений Господа всевышнего», уточняет, что веление состоит в том, чтобы «почитать отца своего» (Унсуралмаали Кайкавус 1986: 20).

Сакрализация бытия женатого мужчины имела определенную ритуализованную природу. Одна из ее форм проявляла себя еще на этапе свадебных церемоний по случаю женитьбы *кас-худо*. Дело в том, что жених у таджиков практически повсюду на завершающих фазах свадебных обрядов именовался *ша(х)/шо(х)*, т.е. «князь», «царь», «государь» (ср. величание жениха князем у русских); архаическая форма величания молодого — *подшо(х)/пошшо, поччо*. Судя по всему, отвлеченная форма данного термина — *подшохи* — когда-то означала церемонию женитьбы. Во всяком случае, известно, что значение слова *patixsayih* в Иране парфянского и сасанидского периодов было связано с формой брака, из которой возникала подлинная патриархальная власть (Периханян 1983: 84 и след.).

Изложенный нами материал, отражающий картину мира таджиков, позволяет заключить, что вера, объектом которой является *Худо* Мира, берет свое начало из веры, объектом которой является *худо* дома семьи. Иначе говоря, вера в Бога-Творца предстает

производной рационального теизма от конкретной его формы с человеческим (родительским) лицом до Обобщенно Абстрактной, лежащей вне сферы интеллекта.

¹ Некоторые дополнительные сведения по рассматриваемому вопросу интересующийся читатель найдет в публикации автора (См.: Рахимов 1996: 18–35).

² В современной лексике таджиков слово *катак* употребляется для обозначения курятника.

³ Следует отметить, что в живом языке местного населения, как и в других иранских языках, Бог в противоположность кораническому Аллаху часто именуется *Худо / Худованд, Парвардигор* или, редко, *Йаздун* (кн. *Йаздон*), что, по нашим полевым данным, отражает диалектную особенность языка таджиков долины Шинг. Сфера употребления наименования *Аллах* — в основном религиозная литература, исламская обрядность и некоторые другие области, например памятники монументальной или культовой архитектуры, где религиозные тексты на основе арабской графики использовались как элемент декора. В прочих случаях, особенно в разговорной речи, имя *Аллах* имеет замену в форме общеиранского *Худо / Худованд, Парвардигор*.

Библиография

Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В.В. Сочинения: В 2 т. М., 1963. Т. I.

Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения: В 2 т. М., 1963. Т. 2. Ч. 1.

Гаффаров М.А. Персидско-русский словарь. М., 1927. Т. II.

Книга деяний Ардашира, сына Папака / Транскрипция текста, перевод со среднеперсидского, введение, комментарий и глоссарий О.М. Чунаковой. М., 1987. (Памятники письменности Востока. Т. LXXVIII.)

Периханян А.Г. Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М., 1983.

Рахимов Р.Р. Об одном социально-возрастном термине у современных таджиков // Материалы полевых этнографических исследований МАЭ РАН. СПб., 1996. Вып. 3.

Снесарев Г.П. Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. М., 1960.

Унсуралмаали Кайкавус. Кабуснаме // Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Душанбе, 1986.

Фарханги забони тоджики (аз асри X то ибтидои асри XX). («Словарь таджикского языка». X — начало XX века). М., 1969. Т. I. А–О.

Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции / Издание подготовил М.Г. Ярошевский. М., 1989.

Bartholomae Chr. Altiranisches Woerterbuch. Berlin, 1961.

MacKenzie D.N. A Concise Pahlavi Dictionary. L., 1971.

Т.С. Каландаров

ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ НАРОДОВ ЗАПАДНОГО ПАМИРА

Долины верховьев р. Пянджа на Западном Памире, или Горно-Бадахшанскую автономную область (ГБАО) Республики Таджикистан, населяют многочисленные восточно-иранские народы. Все они, за исключением язгулемцев, исповедуют *исмаилизм* — одно из направлений шиитского ислама. Ортодоксальные мусульмане до сих пор рассматривают исмаилитов как секту «неверных», вероотступников. Тем не менее численность только исмаилитов-низаритов, к которым принадлежат памирцы, превышает 20 млн человек. Под руководством своего духовного лидера имама Ага-хана IV они оказывают значительное влияние на социально-экономическую жизнь более чем 20 стран мира, в которых проживают.

Памирская община — одна из крупнейших в исмаилитском сообществе. Традиционно во главе группы селений стоял *пир* — человек, достигший духовных высот, имевший богословское образование и обладавший большими познаниями в области исмаилизма. Помимо духовного окормления паствы он решал наследственные дела и обычно выступал в роли судьи. Должность пира была наследственной, и для ее занятия необходимы были согласие общины, с одной стороны, и утверждение кандидата имамом Ага-ханом — с другой. Посредниками между пиром и мюридами являлись *халифы*, в компетенцию которых входило исполнение треб, а также сбор с мюридов *закята* для последующей отправки имаму Ага-хану.

Традиционных для мусульман мечетей у памирцев не существовало, и молились они индивидуально или группами (мужчины и женщины вместе) в своих жилищах, совершая намаз не пять раз в день, как сунниты, а два — утром и вечером. По пятницам исмаилиты собирались в доме пира или халифы, а также на святылицах-мазарах, которые на Памире называются *остонами*, где молились, читали духовную литературу, исполняли песнопения религиозного характера, играли на музыкальных инструментах.

Библиография

Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Сталинабад: Изд-во АН Тадж. ССР. 1953. Вып. 1.

Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. и прим. И.М. Стеблин-Каменского. М.: Наука, 1987.

Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. М.: Наука, 1982.

Писарчик А.К. Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе: Дониш. 1976. С. 118–164. Вып. 3.

Рахимов М. Обычаи и обряды, связанные с похоронами у таджиков Кулябской области // Изв. АН Тадж. ССР. 1953. № 3. С. 107–130.

Снесаре А.Е. Религия и обычаи горцев Западного Памира // Туркестанские Ведомости. 1904. № 93. [Архив СПбФ ИВ РАН. Ф. 116. Оп. 1. Ед. хр. 36.]

Р.Р. Рахимов

О ТЕОМОРФИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ АВТОРИТЕТОВ У ТАДЖИКОВ (Возвращение к сюжету)

На прошлых чтениях мной было сделано небольшое сообщение относительно термина *кас-худо* (архаич. *кад-хода*) в живой лексике таджиков. Он подвергался анализу в ключе неких ступеней веры, в которой находят отражение отголоски весьма отдаленных времен. Есть некоторые основания полагать, что разбираемый термин *кад-хода* в прошлом имел значительно более широкий диапазон применения. В этом убеждает, например, весьма примечательный в этнографическом смысле рассказ замечательного сатирика и юмориста, лирика, автора научного трактата о риторике и панегирике Убайд Закани (1270–1370). Из его рассказа явствует, что богом мог быть не только владелец и хозяин дома (и семьи), но и староста селения или хозяин садов. Позволю себе привести соответствующий пассаж средневекового писателя в русском переводе: «Некий дехкан¹ в Исфагане направился к дому Хаджи Бахауддина (Баха-уд-Дина) сахибдивана² и [обратившись] к [его] слуге, сказал: “Передай Хадже, что бог сидит [в ожидании] у ворот и [что] у него к тебе есть дело”. [Слуга] сообщил об этом Ходже. Тот распорядился привести его. Когда [«бог»] вошел, [Ходжа] спросил: “Это ты бог?”. [Тот] ответил: “Да”. [Ходжа] спросил: “Это как?”. [Он] сказал: “Дело в том, что прежде я владел селением, садом и домом. Твои люди насильно отняли у меня селение, сад и дом, а (я) бог — остался”» (Зокони Убайд 1990: 28).

Приведенный рассказ свидетельствует о том, что термин *кад-худа* кроме значения «хозяин дома и семьи» прилагался к значительно большей группе социально значимых фигур, олицетворявших достаток и благодаря этому обладавших влиянием. Подтверждение этому мы находим в памятнике пехлевийской литературы, где сказано о том, что «после смерти Александра Румийского в Эран-шахре³ было 240 удельных правителей» (Книга деяний Ардашира, сына Папака 1987: 66). *Удельные правители* в этом источнике — перевод пехлевийского *kadag-xwaday*. Там же *dusxwadaih* переводится как «жестокое правление» Александра. Это переводит наше внимание от разговора о теоморфизации отца семейства к разговору о ступенях веры в богов на других уровнях общества. В сущности, перед нами тот аспект эволюции тезиса в сознании человека, когда он от веры, объектом которой является его родитель, переходит в ту плоскость, где во всю полноту предстает сакрализация носителей социальных (и политических) функций, являющих собой объекты веры в качестве богов. Разумеется, в этом плане мы опираемся в основном на данные литературы, в том числе справочной.

У узбеков Хорезма это общеиранское слово этнографами зафиксировано в форме *кат-куда* / *кет-куда* для обозначения старейшины и доверенного лица общины (Снесарев 1957: 138), у афганцев, персов и туркмен — для обозначения родовых старшин (старейшина рода), квартально-общинных старейшин («квартальный старшина») (Гаффаров 1927: 651, стб. 1), старост селений (ср. истор. *Саганхудат*, по В.В. Бартольд, — *Саманхудат*; в рассказе средневекового писателя Убайда Закани *дех-хода* — синоним *кад-хода* — означает старосту селения, упоминается и псевдонимическая модель *тахаллос*, например, иранского ученого *Деххода* ‘Али Акбар). В словарях (Будагов 1871, 2; Гаффаров 1927, 2; Али Акбар Деххода) наряду с указанными значениями упоминается «вождь племени» (тюрк. синоним *аксакал*, араб. *ра’ис*) даются также такие значения интересующего нас слова, как полицейский, начальник полиции, начальник гарнизона, полководец, градоначальник, губернатор, государственный чиновник, визирь; кроме того, при толковании слова *кад-хода* в источниках упоминаются казначеи, интенданты морского арсенала, мэры городов или еще «гражданский администратор при военном наместнике» и «чиновник при полководце» (Бартольд 1963: 210).

Следующий ряд значений *кад-хода* — правитель, повелитель, государь. *Хода* в форме *худат* в Саманидский период употреблялся как титул правителей местных династий в системе власт-

но-управленческой вертикали: Бухархудат, Чаганхудат, Гузганхудат, Хутталянхудат; предок самого рода Саманидов (владелец селения Саман) величался Саманхудат (Негматов 1977: 18). У Саманидов *худаты* назывались также *кад-хода/кет-худа* (среднеперс. Katak-xvatau), где лексический элемент *кат/кад* означал «дом», «семья», «семейное образование». Эпитет богов в системе титулатуры саманидских властителей выдвигает проблему, которая заслуживает внимания. Похоже, это наименование несет на себе печать сложной категории историко-культурной традиции и таит отголоски отдаленных идей и представлений создателей интересующей нас культуры о структурированном мире. Абу-л-Фазл Бейхаки, у которого термин *кат-хода* встречается часто, в своей истории о газневидских правителях приводит также слово *ходаванд* («бог») (Бейхаки 1945). «Шахنامه» Фирдоуси изобилует упоминаниями о *худаи* — правителях (царях) стран: Туранходай, Кабулходай, Забулходай или просто *кад-хода(й)*; встречается и выражение *джехан кад-ходай* («государь мира»), этим именем называется, например, Кеюмарс. Зафиксировано пять случаев употребления Фирдоуси выражения *джехан кад-ходай* или в том же значении *кадхода-йе джехан* (Wolff Fritz 1935: 280, 19). В среднеперсидских текстах человек — хозяин тела — *xvatau-i tanomand* (Gignoux Ph. 1979: 60). Причисленный набор *кад-худа* венчает величание в классической персидско-таджикской поэзии солнца Богом (*кад-худа*) Неба (Фарханг 1969: 526, стб. 2).

Широкая палитра значений термина *кад-хода / худат* («хозяин», «барин», «господин», «владелец», «начальник», «чиновник», «мэр», «губернатор», «полководец», «владыка», «царь», «государь»; «божество», «бог») при всем кажущемся многоцветии связана, тем не менее, единой нитью, на которую нанизаны ступени отношения «власть-подчинение» от «управителя» человеческого тела, а также хозяина дома (семья; Зокони Убайд,)⁴ и первого лица государства до Владыки Неба. Полисемантичность *кад-хода / худат* находит определенное подтверждение и в европейских языках: ср. немец. *herr* («мужчина», «хозяин», «владелец», «патрон», «господин», «барин»; Господь, Бог) или *Herrgot* (Бог), соответственно англ. *lord* и *the Lord*, франц. *seigneur* и *le Seigneur* и др. Вспомним и русское «господин» и «господь».

Вырисовывается предположение о том, что концептуальная идея выстраивания значений термина в один ряд (на оси «низ-верх» / «верх-низ») предстает в категории идеологии власти и управления как на социальном (семейном, административном или государственно-политическом), так и на надсоциальном — Кос-

мическом — уровнях. Соответствие в иранском этнолингвистическом ареале наименования Бога (*хода*) лексическому компоненту величания земных субъектов власти (*кад-хода / худат*) ставит вопрос о мировоззренческом обосновании анализируемой мыслительной конструкции. Судя по всему, источником переноса этого слова от Бога на Его подданных является представление о сакральности ролей и бытия главы семейного образования (начальной ступени глобальной властной вертикали), лидера социального управления, чиновников государственного аппарата и первого лица государства. Потребность в теоморфизации величания «властных фигур» на всех уровнях властно-управленческой иерархии возникла, видимо, из необходимости утверждения идеи о сверхъестественном происхождении не только носителей властных функций, но и самой власти, с которой ассоциировался инструмент «удержания подданных в строгости» (Низами ‘Арузи Самарканди). Представление о *кад-худа*, олицетворяющем Бога, отталкивается, вероятно, от связи власти (лидерства) и собственности (владения) в том смысле, что в традиционных обществах последняя выступает как средство достижения власти и величия (ср. источники «богости» главы семьи). Отсюда и предположения о том, что: 1) подвластные владения лица, наделенного властными функциями, рассматривались его собственностью (ср. тадж.: *сохиби хонаю дар* — «хозяин / владетель дома и всего остального»; *малик* — владетель / царь.); 2) с *кад-худа*, вероятно, связывалось единое в своей основе воззрение о первотворцах, первокоормильцах, первоходатаях, правосудьях, первозащитниках, переводисциплинаторах, первожрецах и т.п.; 3) «богость» главы таджикской семьи, как и «богость» древних и средневековых владык, как будто отражает изначальноную «приземленность» идеи Бога-Творца (к слову сказать, тадж. / перс. слово *парвардигор / парвардигар* — «творец», «создатель», «бог» — образовано от глагола *парвардан*, обозначающего земные понятия «воспитывать», «кормить»); земные *кад-хода* воспринимаются аспектами богов, удаленных во времени, поскольку, будучи избранными ими, они их выражают и соответствуют им.

Совокупность изложенного дает определенный ключ к осмыслению приписываемых земным *кад-хода* черт, которые обычно ассоциируются с восприятием бытия Бога на Небе. К сказанному следует добавить, что дом / жилище (семейное образование) как сакральное и структурированное пространство выступает символом и моделью упорядоченного (освоенного) мира, поэтому основные его черты проецировались на общинные, административные и территориально-политические образования. Основываясь

на известной концепции М. Элиаде (Элиаде 1987: 34) об удвоении вещно-событийных реальностей (сотворений), представляется возможным допустить, что дом (жилище), зафиксированный предками иранских народов в термине *кат /кад*, вероятно, в сознании людей, от которых нас отделяет историческая давность, отражал идею удвоения и, таким образом, соответствовал небесному Дому с Богом-Творцом во главе. Это приближает нас еще на одну ступеньку к пониманию смысла того, почему слово *кад-хода* охватывает столь много значений, пусть и одного порядка. Земной дом, сельский или городской кварталы, селение, город, цитадель, округ, область, страна — все это суть аспекты небесных Дома, Квартала, Селения, Города, Цитадели, Области, Округа, Страны. Первыми правят (владеют) боги (владыки), которые мыслятся как образ и подобие Бога (Владыки) Мира, их Верховного Господина. По аналогии со среднеперсидским *xvatau-i tanomand* можно сказать, что как Вседержитель выступает душою Вселенной, так и *кад-хода / худаты* предстают фигурами, воплощающими душу социального, административного или государственно-политического «тела» (образования).

Привлекательность выстроенного ряда в том, что он позволяет почувствовать значение слова *xvatau* для обозначения как стоящего над центром сакрального земного, так и над Центром сакрального Небесного. Все это объясняет смысл сведения разных значений слова (главы семьи, старосты сельской (и / или городской) квартальной общины, главы городской власти, правителя округа, страны, властителя государства, царя царей (или царя четырех сторон света, как в древности величали владык Ираншахра) и Всевышнего Бога) к единому семантическому ряду. Цари Древнего Ирана как воплощенные боги величались словом *bağa* («бог»). Египтяне в фараонах видели воплощение божественной сущности. Фараоны, как показывает самое имя их (Ра-Фра, т.е. Сын Ра), считались представителями богов на земле, даже сами богами, поэтому им воздавались божественные почести. Надпись на колонне в честь царя Хеопса называет его добрым богом и господином. В древнеиндийских государствах царям оказывали божественные почести, ибо полагали, что в них воплотилось божество, они сами и их власть соединяют природу Бога и Царства Божьего в одном лице. Отголоски подобных стереотипов мышления ощутимы и в условиях современной Центральной Азии. К примеру, президент Узбекистана Ислам Каримов в народе известен как *пана*, заместником Аллаха на земле величали туркмены почившего недавно Президента своей республики. Во всем этом угадывается секрет прямого управления событиями

мира — социального и надсоциального во главе со своими богами. Таким образом, высвечивается экстраполяция эпитета Бога на субъектов власти (лидеров) на земле. Выходит, в традиционном обществе власть священна не только на уровне верховной, но и на нижестоящих ступенях ее вертикали, вплоть до власти «женатого мужчины», который олицетворяет функцию божества дома.

Отражают ли изложенные данные ступени веры таджиков в Бога религии — этот вопрос требует еще внимательного изучения. На этом этапе мне представляется, что они содержат в себе зерно, из которого обычно вырастают религии. Поэтому величание целой группы лидеров термином, компонентом которого является слово *худо* / *худа*, может быть отнесено к представлениям, отражающим одну из ступеней развития религии. Это подтверждает справедливость точки зрения В. Джемса, сказавшего, что «религиозная мысль всегда получает свое выражение в терминах личной жизни. В наше время, как и в глубокой древности, религиозный человек скажет вам, что он познает божество в глубоко личных, эгоцентрических переживаниях» (Джемс 1992: 389).

Результаты предпринятой попытки анализа термина *кас-худо* оказались достаточно красноречивыми. Они свидетельствуют о том, что теоморфизация в культуре ираноязычных народов представляет собой устоявшееся явление. Причем она выходит далеко за рамки величания *богами* семейных, социальных и политических авторитетов. Более того, *боги* в опыте (земные боги) и Бог вне опыта (Бог религии) связаны практически одним именем. Дать этому явлению вразумительное научное обоснование представляет собой, может быть, одну из труднейших задач, особенно для исследователя, не имеющего достаточного опыта в освещении религиозной тематики. Вместе с тем предмет представляет не меньший интерес, чем любая форма религиозного переживания. Разница заключается в выражении некоторой интеллектуальной прагматичности в восприятии бытия богов — в опыте и вне опыта. В этом первом приближении к проблеме, которая легко может привести к заблуждениям, я намерен предпринять попытку ответа на вопрос, который относится к мотивации лингвистической однородности имени *богов*, воспринимаемых в свете земных реалии, и Бога, воспринимаемого в свете религии. Как мне кажется, одним из вероятных ответов может быть тот, который исходит из представления, что подобно тому, как высший гармонический порядок находится в руках абстрактного Бога (*Худо*), так и весь гармонический порядок на земле находится в руках подлинных (зримых) богов (*кад-худо*). Стержнем навечно

установленного гармонического порядка в земном мире являются ступени бесконечного числа *целостностей*. Каждой из этих ступеней соответствует *свой бог*. Взаимосвязь этих целостностей можно понять, если представить ее в виде неких подобий двух пирамид с вертикально разнонаправленными вершинами при общем основании. Обращенной вниз вершине перевернутой пирамиды соответствует человек. Он — *бог* (*xvatau-i tanomand*), поскольку олицетворяет хозяина *физической целостности* тела, души и сознания. (Подобная диалектика заслуживает серьезного внимания, поскольку постулирует идею понимания феномена человека: он уравнен с Мировой Душой и Мировым Сознанием.) Следующая ступень пирамиды носит социальную природу. Там — семья, представляющая собой первичную ячейку социальной организации и в этом качестве выступающая *целостностью* триединства отцовства, материнства и детства в ее патриархальной, патрилокальной и патрилинейной форме, закрепляющей право *бога* дома и семьи (*кас-худо*) за мужчиной. Соответственно теоморфизация старосты (старейшины) общины (семейной, родовой, соседской, квартальной, сельской, религиозной, земледельческой) объясняется тем, что он — первое лицо целостности института социальной организации. Величание *богами* владетельных особ, феодальных владетелей, в особенности руководителей институтов государственной власти основывается на том, что принадлежащие им владения или подведомственные этим фигурам структуры представляют собой также целостность, но уже на следующем — более высоком — уровне. Так, шаг за шагом мы подходим к правителям областей, властителям государств, империй, держав, мира (царям царей). Величание их подданными как *кад-хода* своим обоснованием имеет то, что они над-центром административной или политической целостности областей, стран и государств. В плане интерпретации значения термина *кас-худо* от *бога* тела, души и сознания до Бога Мира заслуживает упоминания представление, согласно которому у нашей галактики также есть *кад-хода*; его олицетворяет Солнце. Это уже вторая воображаемая пирамида (основание которой служит и основанием упоминавшейся выше перевернутой пирамиды). Таким образом, вершины двух вертикально разнонаправленных пирамид соответствуют двум богам, один из которых подлинно земной, второй — абстрактный Небесный, первому принадлежит власть над *собой*, второму — над бесконечным миром, один воплощает целостность физическую, второй — Обобщенную Абстрактную. Прочие целостности — между этими полюсами.

¹ *Дехкан* — человек, принадлежащий к старой земледельческой аристократии.

² *Сахибдиван* — государственный служащий, начальник государственной канцелярии и другого государственного ведомства, а также судья и визир.

³ Эран-шахр — официальное название Сасанидской империи.

⁴ Упомянутый Убайд Закани дает синоним термина *кад-худо* в форме *хона-худо*, где *хона* значит «дом» (Зокони Убайд 1990: 28).

Библиография

‘Али Акбар Дехходв. *Lughat nama-I Dekhhoda*. CD-ROM Edition. Tehran.

Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения: В 2 т. М., 1963. Т. 2. Ч. 1.

Бейхаки. Тарихи Бейхаки. Тегеран: Изд-во Д-ров Гани и Фейза, 1324/1945 (на перс.).

Будагов Л.Х. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий со включением употребительнейших слов арабских и персидских и с переводом на русский язык. СПб., 1871. Т. 2.

Гаффаров М.А. Персидско-русский словарь. М., 1927. Т. II.

Джемс В. Многообразие религиозного опыта. Репринт. изд. СПб., 1992.

Книга деяний Ардашира, сына Папака / Транскрипция текста, перевод со среднеперсидского, введение, комментариев и глоссарий О.М. Чунаковой. М., 1987. (Памятники письменности Востока. LXXXVIII.)

Негматов Н.Н. Государство Саманидов (Мавераннахр и Хорасан в IX–X вв.). Душанбе, 1977.

Снесарев Г.П. Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. М., 1960.

Убайд Зокони. Хикоёти латиф (Юмористические рассказы). Самандари Термизи. Дастур ул-мулук (Руководство для правителей). Душанбе, 1990 (на перс. яз. на осн. кириллицы).

Фарханги забони тоджики (аз асри X то ибтидои асри XX). (Словарь таджикского языка. X — начало XX века). М., 1969. Т. I. А–О.

Элиаде М. Космос и история // Элиаде М. Избранные работы: Пер. с фр. и англ. М., 1987.

Gignoux Ph. Corps osseux et ame osseuse: essai sur la chamanisme dan l’Iran ancient // *Journal Asiatique*. 267. Paris, 1979.

Wolff Fritz. Glossar zu Firdosis Schahname. Berlin, 1935.