

Таким образом, тщательного изучения требуют не только вещевые, но и иллюстративные коллекции. Каждый самый незначительный музейный экспонат может быть достаточно подробно описан и изучен с привлечением дополнительных источников.

Библиография

- Алиханов М. Мервский оазис и дороги, ведущие к нему. Спб., 1883.
Алиханов-Аварский М.. Закаспийские воспоминания // Вестник Европы. 1904, сентябрь-октябрь.
Всемирная иллюстрация. 11 июня. 1883 г.
Тихомиров М.Н. Присоединение Мерва к России. М., 1960.

Р.Р. Рахимов

МАЗАР МУСУЛЬМАНСКОГО СЯТОГО БУРХА В АСПЕКТЕ ДОИСЛАМСКИХ ИСТОКОВ КУЛЬТА

Осмысление существующих у таджиков преданий об эпониме мазара («место поклонения») святого Бурха в горах Припамирья — достаточно сложная задача. С трудностью исследователь сталкивается уже при попытке понимания того, какие убеждения приводят в движение внутреннюю пружину верующего мусульманина, когда он отправляется паломником в каменные теснины Дарвазского хребта, где находится эта уникальная святыня. В предлагаемой работе автор нацелен в первом приближении подвергнуть анализу некоторые грани поверий и представлений таджиков о мусульманском *хазрате* («святой») *Бурхе* главным образом в ключе интеллектуальных истоков формирования его культа. По ряду признаков сюжет представляет интерес как пример интегрирования элементов религиозных языческих практик в живую ткань культа святых в исламе, нормы и принципы которого таджики исповедуют с VIII в.

В научной литературе Бурх известен как странник, юродивый, чудотворец и хозяин дождя¹. Из известных на сегодня сказаний и преданий о Бурхе и его мазаре для моих целей наибольший интерес представляет версия, записанная Н.А. Кисляковым. Я опираюсь в основном на эту версию, дополняя ее лишь некоторыми уточнениями из других источников, в том числе из своих записей, сделанных во время посещения этой святыни в 2007 г.

Рассказ, который приводит Н.А. Кисляков, повествует, что однажды некий Бобо Ходжи (букв. «старец-паломник», «старец, совершивший паломничество». — Р.Р.)² отправился в горы Боршида за дровами. Схватил он один сук дерева *чабарг* и сломал его [Кисляков 1934: 184]³, тут послышался голос: «Эй марди Худо, Бор шид!» («Эй муж (созданный) Богом! Достаточно (твоей) ноши!»)⁴. По версии, записанной мною, Бобо Ходжи услышал этот голос, когда, ухватившись двумя руками за кустарник, пытался вы-

рвать его с корнями из земли. Так или иначе, услышав голос, Бобо Ходжи смотрит в одну сторону — никого нет, смотрит в другую сторону — никого не видеть. Он хотел ломать другой сук (вырывать куст⁵), как вдруг (далее я привлекаю свои полевые записи) увидел под своими ногами частично обнажившийся плоский камень (у Н.А. Кислякова — просто «зеленый камень»). Внутренний голос призывает Бобо Ходжи расчистить камень от толстого слоя земли. Он расчистил тот камень, поднял, взявшись за его край, и вдруг видит: под ним у *гора* («пещера») сидит человек, который называет свое имя, говоря (в русском переводе): «Я — Бурх Абдола Вали».

(Тот) увидел Бурха лицо — что Луна,
Черные волосы на грудь спадают.
Ночная мгла (словно) из волос его исходит,
Свет Луны, точно, из лица его исходит.⁶

Возвратимся к данным Н.А. Кислякова. «Поднял Бурх кверху голову и сказал: «Ой, человек, не бойся. Ты меня должен явить людям. Пойди и собери весь народ от Санги Хлоза⁷ до границ Бохуда и Боршида⁸. Пусть придут и сделают мне гробницу⁹». Сказал Бурх: «Окончите ее в один день» [Кисляков 1934: 184]¹⁰. Бобо Ходжи собрал народ, гробница была сделана¹¹.

Таково существо мифа. Сколько лет святой Бурх находился в такой крайней форме затворничества — сто, двести, триста, тысячу или больше, — на эти вопросы миф ответа не дает (иначе, он не был бы мифом)¹². Ясно лишь, что камень, под которым он был замурован, уже давно оброс деревьями (кустами). Известно и то, что Бобо Ходже святой явился черноволосым, луноликим, следовательно, молодым.

В принципе мир отшельников, стремящихся изолироваться от социума, реален. Но в истории с Бурхом останавливает внимание какая-то неразгаданная (и суровая) тайна. Это нацеливает на попытку, может быть, не без риска заблуждения, немного приподнять завесу над этой тайной, следуя по пути «историзации» мифа.

Сначала о ссылке мифического повествования на пещеру. Этот объект привлекает к себе внимание в аспекте мистической темы. Пещера как таинственные врата в другой мир, как предмет многочисленных богатых символами культов, мифов и сказаний известна во многих традициях. Часто с ней связывается место рождения богов и героев, место пребывания пророчесствующих отшельников, отрешенных от мирских дел людей, которые благодаря аскетической самоизоляции от житейской суеты и, таким образом, ограничения своего общения лишь «общением с Богом» получают особое видение вещей и могут оказывать благодатное воздействие на окружающих. По одному мифологическому эпизоду, который занимает важное место в искусстве Гандхары, Индра, сопровождаемый сонмом богов, спустился с неба в Магадху, где Татхагата медитировал в пещере горы Ведияка. Или Будда, чья медитация была прервана пением гандхарвы, волшебным обра-

зом расширил пещеру, так что его гости смогли войти, и он милостиво принял их. Пещеру озарил ярчайший свет. Он исходил от богов. По другой версии, этот свет был пламенным экстазом Будды¹³.

Как известно, церемонии почитания иранского бога Митры (Mithrakana) с конца эпохи Ахеменидов носили помпезный характер, они происходили публично. В позднеримскую эпоху культовое пространство этого бога представляло собой скальную пещеру. Мирча Элиаде, который пишет о тайном культе Митры, сумевшем, по его мнению, соединить иранское наследие с греко-римским синкретизмом [Элиаде 2002: 275], установил, что один из мифов рассказывает о рождении Митры из скалы. Именно поэтому в мистериях этого иранского по своему происхождению Бога пещера играет первостепенную роль. Так, принесение в жертву быка происходит в пещере перед лицом Солнца и Луны. Скрепление Митрой и Солнцем своей дружбы пиром также происходит в космической пещере. В этой связи М. Элиаде обратил внимание и на то, что, по преданию, дошедшему до нас в трудах ал-Бируни, «парфянский царь накануне своего вступления на престол удалялся в пещеру, а его подданные оказывали ему почести, словно новорожденному или, точнее, младенцу сверхъестественного происхождения» [Там же: 272]. Согласно этому источнику, армянские предания повествуют о некоей пещере, где «пребывал в затворе» Мгер (т.е. Mihr, Mithra), откуда он выходил только раз в году. В новом царе воплощался и заново рождался Митра» [Там же: 272]. По М. Элиаде, «мы находим эту иранскую тему в христианской легенде о Рождестве Христа — в вифлеемской, исполненной света, пещере (другой пример — усыпальница Иисуса Христа представляет собой гробницу-пещеру, высеченную в скале)». «Итак, — заключает М. Элиаде, — чудесное рождение Митры неразрывной частью входило в иранский синкретический миф о Космократе-Искупителе» [Там же: 272]. Согласно традиционным представлениям восточной церкви, евангелист Иоанн получил свое потрясающее видение конца света в пещере на острове.

Число мифов и сказаний, подобное приведенным, может быть увеличено. Но уникальность случая с Бурхом состоит в том, что герой пребывает в пещере, замурованной наглухо и уже давно заросшей деревом (или кустами). По сути, это не таинственные врата в подземный мир, а пребывание в самом подземном мире, где человек погружен в основание физического мира, где общение возможно только с Богом. Впечатление, в данном случае переживание Бурхом внезапного потока света уносит его душу в обитель праведных. Как помнит читатель, именно так происходит с ним, когда Бобо Ходжи поднимает край плоского камня, под которым разыгрывалась драма жизни затворника в Царстве Тьмы.

В этом эпизоде явственно ощущается взаимное слияние реального и не-реального, истории и мифа. И все это погружает в раздумья из-за непредставленности в опыте избранной Бурхом формы затворничества. Так, следуя повествованию о впечатляющем реальном, связанном с *открытием* Бобо Ходжи, мы узнаем, что для него существует время в прошлом, на-

стоящем и будущем (собственно, вчера, сегодня и завтра). Следуя мифу, мы как бы лицом к лицу оказываемся с субъектом, замурованным плоским камнем в пещере, заросшей кустами, и в таком состоянии пребывающим в мире, где день и ночь неразличимы, где сокровенно покоится неразгаданная тайна жизни. В этой исключительно зримой неразгаданности обнаруживает себя та часть вековечности, которая указывает, выражаясь словами Курта Хюбнера, на исключительно «неприкасаемую святость» [Хюбнер 1996: 64] одинокого мазара в горах, там, где берет свое начало река Оби Мазор (притока Хингоу).

Отныне внимание приковано к той части реальности, которая подводит к границе нереального, где существование, с точки зрения логики, *невозможно* в принципе. Но миф не только допускает, но и утверждает такую возможность в условиях удаления от мира земного. В таком, казалось бы, парадоксальном состоянии бытия Бурх становится над-центром противоположностей. В таком его состоянии земные измерения — день и ночь, прошлое, настоящее и будущее, жизнь и смерть, бытие и небытие — становятся иллюзорными, они сливаются, становясь для него единым целым.

Совершенно естественно возникает вопрос об истоках подобной формы религиозной практики. Вряд ли приходится сомневаться в том, что столь суровая практика, которая демонстрирует сверхъестественную способность человека, уводит нас в область языческих верований. Подобное состояние удаленности от мира, близкое к радикальному отрицанию жизни и личности, в большей степени напоминает йогическую¹⁴ практику концентрации, которую, по мнению М. Элиаде, «отстаивал Будда для обретения нирваны» [Элиаде 2002: 63]. В буддизме такая форма самопроизвольного «ухода» известна под названием *самадхи*. Значение этого термина обычно определяется как «единение», «союз», «тотальность», «всеобщность», «поглощенность», «погружение», «полная концентрация сознания», «соединение». В этих значениях начальная стадия самадхи предполагает то состояние созерцания, в котором сознание схватывает форму предмета непосредственно, вне мышления и воображения, состояние, когда объект являет себя «тем, что он есть», т.е. своей сущностью, которая созерцается «как пустая форма» [Там же: 59]. Конечная форма самопроизвольного «ухода» (сосредоточения), которую являет нам святой Бурх, в практике йоги предполагает переход от «знать» к «быть» [Там же: 60]. Это и пустое, и наполненное до краев бытие-сознание одновременно.

Предполагается, что в состоянии созерцания акт и объект мысли остаются различными и самостоятельными состояниями сознания. Что касается состояния сосредоточения, то на этом этапе «акт размышления не отличается от осознания, а принимает форму объекта и теряет себя» настолько, что не имеет никакого представления о самом себе [Чаттерджи 1994: 290]. В случае с самоизоляцией святого Бурха феномен становится еще более радикальным. Перед нами, по существу, парадоксальное состояние самопроизвольной остановки жизненных процессов, когда происходит замораживание процесса об-

мена веществ в организме, когда полностью замуровано не только «знать», но и «быть». И то, и другое находятся в пограничной зоне жизни и смерти, там, где время остановлено. Такая форма самадхи сопоставима с состоянием, когда полностью исчезают иллюзия и воображение, когда не существует больше ничего, кроме нового онтологического измерения.

Согласно, например, тантрийским представлениям, помимо «грубого» физического тела человек обладает особым «тонким» телом. Это тело, кроме всего прочего (напр., *чакр*), состоит из каналов, по которым текут особые субстанции *пран* (санскр. «дыхание»). «Адепты тантры полагают, что в результате практики стадии завершения и достижения состояния самадхи <...> йогин способен, в частности, полностью останавливать жизнедеятельность своего <грубого> тела. Такое тело кажется умершим, но остается нетленным, так как <тонкое> тело продолжает функционировать» [Стрелков 2007: 66].

Парадокс, однако, в том, что данная форма самадхи, казалось бы, неподвластная стимулам извне, оказывается подвержена прерыванию под воздействием внешнего влияния (ср. эпизод обнаружения дровосеком/пастухом Бобо Ходжи святого Бурха под камнем у входа в пещеру). Еще более парадоксально то, что душа святого покидает его тело под воздействием бесконечного ослепительного света. Именно свет освобождает душу из этого мира, вознося ее в Бесконечное Небо.

Описанный феномен представляет собой потрясающий пример системы традиционного мировоззрения таджиков. Кажется, он еще долго и настойчиво будет ждать своих исследователей, как настойчиво будут ждать своего разрешения и другие вопросы, например, относящиеся к имени святого Бурха понятия *сармаст*. Значение этого термина в лексике современных таджиков — «горячая голова», «опьяненный», «хмельной» (конечно, не спиртным, а эмоционально), «радостно возбужденный» человек или «человек, находящийся в экстатическом состоянии». У туркмен, казахов и кочевых узбеков, для которых данный образ является скорее заимствованным из индо-иранских истоков, произошла замена слова *сармаст* на *девана* («ума-лишенный», «сумасшедший», «безумный»).

В этой связи возникает вопрос: не связано ли слово *сармаст* с йогическим понятием *самадхи*, а *Бурхи сармаст* — с санскритским *Бодхисатва* (*bodhisattva* — существо, стремящееся к просветлению). Но этот вопрос к лингвистам. Как нам кажется, в значении наименования *сармаст* как нахождения человека в состоянии экстаза ощущается дух религиозной практики йоги. Во всяком случае, в йогическом установившемся состоянии сосредоточения обозначается термином, значение которого «экстаз созерцания, при котором достигается ясное и отчетливое осознание объекта размышления» [Чаттерджи 1994: 285].

Появляется также соблазн предположить, что и само имя святого — *Бурх* — также восходит к древнеиндийским истокам. Ближайший пример —

Бодхи (санскр. bodhi — «пробуждение») — состояние, характеризующее полное освобождение, в данном случае в самадхи.

Прослеживая восточно-иранские параллели мифологии Бурха в древнеиндийских истоках, необходимо обратить внимание и на такую деталь повествования, согласно которой странником святой оказывается в горах Припамирья, отправляясь сюда из некоего острова Сарандеб. На его пути — Афганистан, афганский Таликан и Бухара. Говорится и о том, что в быту своем «Бурх был ткачом. Придя в Бухару, он занялся ткачеством. В сутки успевал соткать (ткани на. — *P.P.*) 50 одежд. Эта весть распространилась среди народа, и старейшины Бухары решили произвести расследование» [Кисляков 1934: 185], не пользуется ли он в своем ремесле методами колдовства; иначе как объяснить тот факт, что его ткацкий станок работает в автоматическом режиме [Джойхой мукаддаси Тоджикистон... 2005: 30]. В конце концов, «Бурх взял орудие своего ремесла и ушел в Каратегин и Вахио. Придя в Вахио-боло, он умер» [Кисляков 1934: 185].

Подлинность данного эпизода аргументируется наличием ткацкого веретена (на это указывал еще Н.А. Кисляков [Кисляков 1934: 183]), бёрдо и четырехрожкового светильника, к которым, как к объектам поклонения, прикладываются верующие при совершении паломничества к гробнице Бурха. Акцент внимания на этих предметах важен, потому что по крайней мере два из них — веретено и бёрдо — уводят мысль к буддийской йоге, конкретно — к той ее разновидности, которая получила развитие в буддийской тантре. Термин *тантра* (санскр.), выступающий наименованием класса религиозных систем, возникших в Индии в буддизме и индуизме во второй половине I тыс. — нач. II тыс., означает «ткацкий станок», основа (ткани)», «существенная часть», «модель», «система», «доктрина» [Стрелков 2007: 64]. К слову сказать, этот термин узнаваем и в иранских языках: *тан* (от глагола *танидан* — «снова», «подготавливать нити основы для тканья»; «ткать паутину») в лексике современных таджиков означает «основа», «тело», «корпус». Что касается элемента *-тра* (в слове *тантра*), в иранских языках он принял форму *тар* в значении нити основы тканья, струны музыкального инструмента, верха (головы, горы, почетного места в помещении). Мы видим, что открывается еще одна нить связи, ведущая мифологию святого Бурха к древнеиндийским идейным истокам. Эта нить связана с философией ткацкого веретена и бёрда, являющихся, наряду с гробницей, объектами почитания паломников святыни.

На связь затворнической обители святого Бурха с практикой религиозного сосредоточения буддийского йогина указывает также выбор персонажем уединенного места в горной области. Как в горных районах Индии, гималайских странах и Тибете для совершения самадхи йоги уходили в горные безлюдные места, так и Бурх местом для своего отшельничества выбрал безлюдную узкую горную теснину у истоков притока Хингоу. Намек на неосвоенность человеком этого места ощутим в эпизоде, где говорится, что Бобо Ходжи отправляется за дровами в горы. Там не было людей

для сооружения гробницы, поэтому святой просит Бобо Ходжи отправиться звать людей в кишлаки, расположенные в среднем течении Хингоу. Ссылка мифа на горы в контексте изоляции святого от социума объясняется тем, что гора ближе к небу, поэтому она является и местом обитания богов. Кроме того, гора — это царство облаков, грома и молнии, рождающих дожди. Далеко не случайно, что святой Бурх в поверьях иранских народов выступает фигурой, олицетворяющей ключ дождя¹⁵.

В рассказах о святом Бурхе поражают слова героя о его отношении к Богу как к равному. Об этом я скажу в другой работе. Здесь лишь отмечу, что в разговоре с кораническим персонажем Мусой (библ. Моисей) Бурх говорит: «У меня договор с Ним (Богом. — *P.P.*) был» или «Я просил Его упразднить Ад», «Я не боюсь Его Ада, как не желаю и Рая Его» и т.п. Ясно, что весь этот набор саркастических сентенций не есть исповедание идеалов атеизма, а является скорее выражением речевого поведения, свойственного человеку, находящемуся в состоянии мистического экстаза. Понять это помогает нам опять направление буддийской тантры — *Мантраяна*. Как отмечает А.М. Стрелков, *мантра* (санскр. «инструмент мысли») представляет собой сакральную речевую формулу, обращенную к тантрийскому учителю или божеству и являющуюся одним из важнейших элементов этого учения [Стрелков 2007: 65]. Это позволяет понять также смысл других титулов Бурха — *абдол* («святой заместитель» Пророка Мухаммада) и *вали* («близкий к Богу» святой; «друг Бога», а в живой лексике таджиков — пророчествующий человек).

Затронутая тема в действительности является гораздо более сложной, чем грани, которых я коснулся. Предпринятая попытка показывает, по крайней мере, что имеется перспектива для более детального анализа не-исламских истоков мифологии святого Бурха в корпусе ислама. Этот вопрос представляет интерес в плане отношения господствующей религии к устойчивым элементам языческих религиозных стереотипов. Конечно, для верующего мусульманина, отправляющегося в трудный путь на поклон мазару у истоков Хингоу, эпоним святыни предстает как мусульманский святой. Возможно, в глубине подсознания у паломника мерцает далекий свет индо-иранских религиозных практик. Я рассчитываю вернуться к этому сюжету, когда появится возможность для привлечения большего количества материала.

Примечания

¹ Мазару Бурха и мифологии святого посвящена одна из ранних работ Н.А. Кислякова [Кисляков 1934: 181-189]. О.А. Сухарева установила, что рассказ о святом Бурхе известен и в Бухаре [Сухарева 1960: 46-47]. Из монографии В.Н. Басилова, который уделял много внимания анализу этого образа, мы узнаем, что в форме *Буркут-девана* («Буркут-одержимый/юродивый, бесноватый») герой популярен также в верованиях и легендах туркмен [Басилов 1970: 25-40]. Информация о святом Бурхе накоплена и таджикскими исследователями [Яку-

бов 2001; Джойхон мукаддаси Тоджикистон... 2005]. Об интересующем нас мазаре имеется публикация и в Интернете [Сазонов].

² У В.А. Сазонова Бобо Ходжи назван пастухом [Сазонов: 2].

³ Согласно данным таджикских исследователей, Ходжи находит добротные сухие дрова [Джойхон мукаддаси Тоджикистон... 2005: 28].

⁴ Приведенную фразу из лексики таджиков Н.А. Кисляков переводит как «Довольно грузу», т.е. «ноша твоя полна, не бери больше дров» [Кисляков 1934: 184, прим. 2].

⁵ В.А. Сазонов также говорит о кусте [Сазонов: 2].

⁶ Руи Бурхро дид, чу мох,
Дар бараш афтода муйхон сиёх.
Торикии шаб хама аз муи уст,
Торикии мохтоб, хакк, аз руи уст.

⁷ Санги Хлоз — название селения в нижнем течении р. Хингоу.

⁸ Бохунд и Боршид — названия селений у истоков р. Оби Мазор.

⁹ По В.А. Сазонову, когда Бобо Ходжи срубил второй куст, из-за куста вышел человек, черный и с длинными волосами. Этот человек сказал пастуху: «Ты разрушил мое жилье — строй теперь новое» [Сазонов: 2].

¹⁰ Некоторые дополнительные детали можно почерпнуть также в публикациях таджикских исследователей [Джойхон мукаддаси Тоджикистон... 2005: 28].

¹¹ По В.А. Сазонову, много тысяч человек пришло в кишлак Сангвор, где чудесным образом открылась яма, в которой лежало много кирпичей неизвестно откуда. Люди выстроились в цепочку и передавали кирпичи из рук в руки по воздуху. Так за один день построили мазор» [Сазонов: 3]. Заметим, что расстояние от Сангвора до гробницы святого — 25 км.

¹² Согласно рассказу, зафиксированному В.А. Сазоновым, святой Бурх пребывал в этой пещере 300 лет [Там же: 2].

¹³ <http://www.sunhom.ru/starch/wreligion>

¹⁴ Санскритское понятие *йога* специалисты обычно переводят как «упряжка», «средство/прием, уловка», «связь», «работа», «усердие», «размышление», «сосерцание»; «сосредоточение».

¹⁵ В.Н. Басилов полагает, что у узбеков, казахов и таджиков образ Бурха (Буркут-баба) не обладает функциями «хозяина» дождя [Басилов 1991: 195]. На счет кочевых узбеков, а также казахов не берусь судить, но в отношении таджиков это ошибочное суждение. Как уже говорилось, данный образ является все же больше индо-иранским, чем тюркским.

Библиография

Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970.

Басилов В.Н. Буркут-Баба // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1991. Т. 1.
Джойхон мукаддаси Тоджикистон (Святые места Таджикистана). Душанбе, 2005.

Кисляков Н.А. Бурх — горный козел (Древний культ в Таджикистане) // Сов. этнография. 1934. № 1-2.

Сазонов В.А. Mazar Khazrati Burh. <http://www.strannik.de/travel/burx.htm>.

Стрелков А.М. В пещерах тибетских йогов // Восточная Коллекция. 2007. Осень.

Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.

Хьюбнер К. Истина мифа. М., 1996.

Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., 1994.

Элиаде М. История веры и религиозных идей. М., 2002. Т. II.

Якубов Ю. Хазрати Бурхи Сармасти Вали (Святой Бурх Сармаст Вали) // Чохордах мазор (Четырнадцать мазаров). Душанбе, 2001.

А.Ю. Синицын

ТРИ МАСКИ ТРАДИЦИОННОГО ЯПОНСКОГО ТЕАТРА (ПРЕДСТАВЛЕННЫЕ В ЭКСПОЗИЦИИ ЗАЛА «ЯПОНИЯ») И ИХ СВЯЗЬ С АРХАИЧНЫМИ ФАЛЛИЧЕСКИМИ КУЛЬТАМИ

В экспозиции зала «Япония» в разделе «Театр» представлены деревянные маски, среди которых есть те, которые иллюстрируют популярных в японском фольклоре и народном театре персонажей: красноликий длинноносый демон Тэнгу (№ 2072-311), женская маска Окамэ-сан (№ 2072-316) и маска Хёттоко (2072-315) — мужчина с выпученными глазами и вытянутыми в трубочку губами. Эти маски в составе обширной коллекции (свыше 400 предметов) были привезены из Японии и переданы в МАЭ в 1912 г. профессором Алексеем Ивановичем Ивановым (1877-1937), выдающимся петербургским востоковедом, заведующим отделом культурных стран Азии в 1908-1925 гг. Им же и была составлена краткая описание этой коллекции, получившей инвентарный номер 2072.

Что касается указанных масок, Иванов не уточнил, к какому именно театру они относятся ввиду краткости своих комментариев. На экспозиции они указываются как «маски театра Но», что не совсем соответствует истине. Дело в том, что маски Кагура — это все-таки массовые типовые ремесленные изделия, отражающие народную традицию и относительно простые в изготовлении. Настоящие же маски Но являются собой настоящие шедевры высокого художественного искусства, каждая в высшей степени «индивидуальна» и неповторима; они выполнены по особой технологии и имеют ряд характерных признаков. К сожалению, в собрании МАЭ подобных масок нет. Принадлежность указанных трех масок к аксессуарам театра Но была решительно опровергнута группой специалистов-театроведов в 2003 г., членов делегации префектуры Хиросима, от имени главы которой музею были подарены современные маска и костюм театра Кагура. В числе подарков от делегации были и книги таких известных исследователей театральной традиции Кагура, как «Исследование традиции Кагура западной Японии» Исицука Сонсюн и фотоальбом «Мир мифа: Кагура-Гёсэй» Ватабэ Юкити. В последнем можно найти точные аналоги масок, представленных

свадебной обрядностью оседлого населения городов и памирских народов (МАЭ. Колл. 2674–183 аб; 2674–177).

Дальнейшее изучение музейных коллекций конца XIX — начала XX в. по исламской народной культуре кочевого и городского населения Средней Азии и Казахстана поможет ввести в научный оборот новый ценный источник историко-этнографической информации.

Библиография

Басилов В.Н. Традиции женского шаманства у казахов // Полевые исследования Института этнографии. 1974. М., 1975.

Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х. Ислам у казахов. М. 1997.

Казгулов Б.А., Шаханова Н.Ж. Традиционный инструмент казахов кылкобыз // Сб. МАЭ. Л., 1989. Т. XLIII.

Рассудова Р.Я. К истории одежды среднеазиатского духовенства // Сб. МАЭ. Л., 1989. Т. XLIII.

Р.Р. Рахимов

СВЯТЫЕ В ПЕЩЕРЕ УСТАНОВИЛИ ОБИТЕЛЬ

У таджиков существуют многочисленные мифы и предания, повествующие о мусульманских святых (*хазрат*, *ходжа*), обителями которых служат гроты или пещеры часто в труднодоступных или вовсе не доступных горных скалах. Представленное сообщение преследует цель в сжатом изложении охарактеризовать мифологию небольшой группы пещер, являющихся ритуальными объектами в религиозной практике современных таджиков. Что касается поисков «ключа», т.е. попытки понимания смысла «выбора» святителями этих природных объектов для пребывания, то рассмотрение этого вопроса вследствие его сложности — задача будущих исследований. Привлекаются в основном полевые материалы автора. Оговорим и то, что на этом этапе нас интересуют не гроты и пещеры вообще как элементы ландшафта, а те из них, которые воспринимаются как обиталища реальных или мифических подвижников ислама, олицетворяющих собой покровителей истоков вод. В этом смысле анализируемый сюжет тяготеет к религиозно-экологическому рассмотрению.

Один из подобных культовых объектов связан с известной далеко за пределами Таджикистана усыпальницей *хазрата* Бурха на берегу Оби Мазор — одного из двух, наряду с Арзингом, притоков Хингоу. Слияние рек Хингоу (с многочисленными ее притоками) и Сурхоб образуют Вахш, которая, в свою очередь сливаясь с рекою Пяндж, дает начало одной из главных водных артерий Центральной Азии — Амударье, несущей воды Припамирья в Аральское море. Интерес к легенде о месте упокоения Бурха вызван тем, что ассоциирующаяся с ним пещера являет собой не реально существующий объект, а мифический. Я уже писал об этом *ривоате*-предании [Рахимов 2008: 67–68]. Там речь идет о том, что миф о пещере, ставшей обиталищем хазрата Бурха, становится и местом для сооружения его мавзолея в хаосе камней в горах Припамирья.

Число мифов и сказаний, подобных приведенным, и связанных с ними культовых объектов в горных районах Центральной Азии довольно велико. Одна из таких святынь представляет собой два реально существующих *камара*, т.е. грота, в светло-серой мраморной скале, которые находятся в той же долине Хингоу на пути из Душанбе к святыне Бурха в 70 км от нее (кишлак Лангари Боло). Эти гроты легенда связывает с именем ходжи Алоу-ау-Дина, ставшего эпонимом ритуального объекта. По рассказам, значение слова *камар* связано с *кароматом* — способностью совершения деяний, которые превосходят человеческую силу. Такие способности кажутся совершенно невероятными обыкновенным людям. *Каромат* позволяет невозможному становиться возможным, нереальному — реальным. По поверьям таджиков, подобные сверхъестественные созидательные силы даруется Богом истинно праведному человеку во имя преобразования природы.

Возвратимся к мифу. Согласно ему, преследуемый неверными ходжа в поисках убежища забирается в это недоступное обычному человеку место (в настоящее время к нему проложена тропинка) ко времени полуденной молитвы. Обращая взоры к небу, он просит коранического Бога дать воды для ритуального очищения перед молитвой и место для совершения молитвы. Волею Бога тут же из сердца скалы начала струиться вода, которая и стала истоком современной речки, обеспечивающей местных жителей, а рядом в скале появился грот для совершения ходжой молитвы. Помолвившись, он воздел руки к небу, прося Предвечного об укрытии. Милостью Бога рядом появляется второй грот. Он становится обителью святого при жизни и местом его упокоения после смерти. Могильный холмик из камней как бы напоминает об извечном хозяине струйки живой влаги, которая сочится из мраморной скалы, служа началом впадающей в бурный поток Хингоу прозрачной речки, монотонный шум которой являет собой постоянное напоминание жителям горного селения о своем присутствии (и предназначении) одухотворять Хингоу. Вода из родника при мазаре в стороне от дороги к мавзолею Бурха считается святой. Местные подростки ее приносят в баклажках и продают паломникам, следующим к названной усыпальнице.

Выходит, ритуальный магнетизм пещеры как природного объекта не только в ее таинственности, но и в том, что там, в лоне земли, рождается вода — первопричина оплодотворяющих и рождающих потоков. Об одной из них в горах в 35–40 км к югу от города Куляба, являющейся местом паломничества и поклонения, я уже писал [Там же: 96–112]. Объекты почитания в этой глубокой пещере — могила (предположительно, без мошей) одиннадцатого шиитского имама Хасана Аскари и струйка воды, которая падает в лунку вблизи могилы с потолка пещеры под прямым углом. Существует ритуал питья паломниками священной воды, которые, к тому же, набирают ее домой, как говорят, «по глоточку» для членов семьи и соседей.

Выше говорилось, что *гор*, в котором якобы сидел замурованным мусульманский святой Бурх для намеренного созерцания, представляет собой не исторически зафиксированный, а мифический объект. Аналогия подобных представлений прослеживается в рассказах об одном из объектов при усыпальнице Ходжи Абд-ул-Лло Ансори (Сурхи), которая как святыня известна также под названием *Калачаи Мазор* («Почитаемое укрепление»). Она расположена в пригороде Исфары (север Республики Таджикистан). «Почитаемое укрепление» —

довольно сложный комплекс, к которому я рассчитываю вернуться для самостоятельного рассмотрения. На этих страницах отмечу лишь, что, по преданию, один из праведных братьев святого — Ходжа Гайб — забрался на вершину красноземного холма и скрылся за ним неведомо куда (отсюда и буквальное значение его имени как *Ходжа Гайб* — «Скрытый святой»). По другой версии, Ходжа Гайб скрылся в пещере, вход в которую волею Бога был затем замурован. Местные жители рассказывали, что археологи не сомневаются в существовании входа в пещеру и предпринимают попытки раскопать его, но духовенство не соглашается.

Как неизменный спутник мистической пещеры обращает на себя внимание целебная *чаи́ма* («родник») у подножья холма-краснозема. Существует поверье, что исток этого родника находится в *горе*, где и сейчас пребывает святой. Отсюда и убеждение, что *чаи́ма*, живительная влага которой используется верующими для исцеления кожных болезней и избавления женщин от бесплодия, является результатом актуализации Ходжи Гайбом функции ее хозяина.

Представления жителей Исфары о Ходже Гайбе как о скрытом духе благословенного родника созвучны с убеждениями жителей кишлака Артуч в долине Киштуд-дарьи на Зеравшане с той разницей, что рассказы, услышанные мной в этом горном кишлаке, изобилуют более красочными эпизодами. Персонажи их повествований — трое чудотворцев. Это два брата и сестра. Братьев величают Худжа Шайхона и Худжа Антар, а сестру — Зулайхо. Им даровано было мистическое знание, благодаря которому они совершали невообразимые чудеса деяний (*каромат*). Стоило, например, одному или другому воткнуть палец в землю, как тут же из-под земли появлялась вода. Чудотворцы обладали способностью проникать не только в землю, но и в горную скалу, пробивая в ней брешь. Был якобы когда-то в отдаленные времена такой случай: чудотворцы условились, что все трое одновременно проникнут в горную вершину (ту, которая почти дугообразно окаймляет Артуч), в разных местах, а выйдут с противоположной ее стороны в одном месте близ кишлака Ревад. Они так и сделали. Высоко в недоступной горной вершине образовались четыре пещеры в скалах — три со стороны Арту́ча и одна со стороны Ревада, там, где святые братья и сестра вышли из горной скалы в одном месте. Происходит следующее чудо: из щелей пещер бурлящим потоком начинает вытекать благословенная вода в два противоположных направления — северо-восточное и юго-западное. Первый (северо-восточный) пещерный ручей наполняет озеро Сароб (букв. «Головная вода»), являющееся истоком одноименной с кишлаком Ревад речки, которая служит небольшим боковым притоком Зеравшана. Остальные три (юго-западные) несут свои воды к Арту́чу, где, сливаясь с другой речкой со стороны Кули Калон, образуют единый поток, питая, таким образом, Киштуд-дарью — второй, более крупный рукав реки Зеравшан. Горные скалы, в которые проникали чудотворцы и пещеры со стороны Арту́ча, являющиеся результатом их святого деяния, называются именами святых — ходжа Шайхона, ходжа Антар и, между ними, Биби Зулайхо. Интересно, что пещерные воды, стекая вниз по крутым горным склонам, на некотором расстоянии от места своего происхождения (пещер) уходят под землю и вновь появляются на поверхности земли, последовательно присоединяясь одна к другой уже вблизи селения.

Подобные рассказы о пещерах и персонажах, с ними связанных, существуют в самых разных, подчас весьма отдаленных друг от друга местах. Благодаря этому повествование становится еще более живым, а герой еще более объемным. В этом убеждает мифология эпони́ма одинокой святыни у истоков Варзоб-дарьи (южная сторона Гиссарского хребта), в основных своих чертах довольно близко напоминающая рассказы жителей Арту́ча о «своих» чудотворцах. Речь идет о мазаре Ходжи Санг-Хо́ка (кажется, слово *хок* у ягнобцев, с которыми, по происхождению, связаны жители верховьев Варзоб-дарьи, например, кишлака Кук-теппа, означает «источник», «родник»; значит, название *Ходжа Санг-Хок* можно перевести как «святая скала, которая источает родник»).

Центральный объект культа — могила ходжи под открытым небом с каменным ограждением на склоне горы. По соседству находится источник, по вкусу — нарзан. Чабаны из равнинных районов Гиссарской долины, которые якобы из года в год пасут в окрестности мазара отару овец, волею случая стали единственными нашими собеседниками (исключая женщину, которая устраивала жертвенный *хотталаш* — раздачу мяса жертвенного барана). Они рассказали, что родник берет свое начало в пещере к северу от мазара. Выяснилось, что она почти на одном уровне с Анзобским перевалом, высота которого ок. 3700 м над уровнем моря. Ручей, который вытекает из *гора*, стремительно бежит вниз по крутому склону, а затем, как, например, в Арту́че, на некотором расстоянии от пещеры уходит под землю. Она выходит на поверхность земли далеко внизу, формируя там родник».

По сообщению чабанов (это уже вторая версия рассказа), Ходжа Санг-Хок живет наверху, в недоступной пещере (или гроте), уже много-много веков. Его преследовали неверные. Он спасся, найдя убежище в недоступной для преследователей пещере, которая служит ему обителью и поныне. Надо сказать, что пещера (грот) является своеобразным водоразделом, в том смысле, что, находясь практически на гребне горы, она дает одновременно начало двум рекам: Варзоб-дарье на южной стороне и Фан-дарье — на противоположной северной. Первая является, наряду с Каферниганом, притоком Вахша на юге Таджикистана, вторая — притоком Зеравшана на севере республики. Это напоминает рассказ о водоразделе между селениями Арту́ч и Ревад, речки которых в разных местах питают Зеравшан.

Замечательным примером представлений таджиков о пещере как обиталище того или другого праведника является предание, повествующее о Ходже/Хазрате Султани (по другой версии — Ходжи Давуде или Шах Давуде; Давуд соответствует библейскому Давиду), чей мазар находится в фарабско-шахриябской части Фанских гор. Это достаточно сложный сюжет. Здесь отмечу лишь то, что, согласно риваятам местного населения, хазрата/ходжу преследовали противники шиитской партии 'Али б. Аби Талиба — четвертого праведного халифа и зятя Пророка Мухаммада. Уходя от долгих преследований, грозивших ему смертью, он нашел убежище, сначала в *тахтгохе* (под этим названием, буквальное значение которого «место трона», подразумевается вершина конусообразной горы, куда забрался Хазрат Султан), а затем в пещере в невидимой части «конуса». Я прихожу к выводу, что она находится на северо-восточной стороне *тахтгоха* и доступна разве что птицам. По преданию, был все же один смелый человек, прославившийся затем как праведник, который с

помощью сложных приспособлений спустился с *тахтгоха* к входу в пещеру и проник внутрь ее. За это он был прозван '*Аджузи Паранда* (букв. «Аджуз Крылатый»). Выходя из пещеры и спускаясь на землю, Аджуз Паранда якобы показал однообщинникам три яблока, три груши (по другой версии, — три граната) и три грозди винограда, которые он вынес из нее. При этом он рассказывал об увиденных в *горе* райских садах и прозрачных родниках, наполняющих звенящие ручьи и реки, несущие свои воды во все уголки пещеры. *Гор* утопает в зелени и благоухает цветами. В центре пещеры — огромное дерево. Четыре его ветви обращены к четырем сторонам света. На одной из них висит голова убиенного имама Хусейна — сына Али б. Аби Талиба. Он был мученически убит сторонниками халифа Йазиды — враждебного алидам, т.е. партии его отца. Голова завернута в белую материю, из которой сочится кровь. Могила Аджуз Паранда, ставшего объектом паломничества и поклонения, находится на юго-восточной окраине кишлака Магиан (долина одноименной реки).

По преданию, когда имам Хусейн был убит, злодеи отделили его голову от тела и целую неделю забавлялись, пиная ее ногами, как при игре в футбол. Ходжа Султан глубоко переживал, видя, как безумцы издеваются над головой его племянника. В порыве гнева и беспредельного возмущения он отрезал голову собственного сына и, улучив момент, подбросил ее к ногам обезумевших сторонников Йазиды, забрав, таким образом, голову племянника-имама. С ней в сопровождении группы воинов святитель обращается в бегство на восток. Противник преследует его до Фанских гор. Милостью Бога здесь он находит пещеру, которая и становится его спасением.

Пока остается не уточненным, связана ли пещерная обитель Хазрата Султана с вытекающей наружу водой. Зато рассказы о райских садах и множестве родников, которые якобы наполняют ручьи и реки, отчетливо подтверждают устойчивость подобных представлений в сознании местного населения.

О почитаемых пещерах-гротах как природных объектах, являющихся обителями мусульманских святых и служащих концентрированными истоками вод в Центральной Азии, можно говорить долго. Известен, например, святой заповедник, именуемый *Шахимардан* (букв. «Князь мужей») на юге Ферганской долины на высоте 1540–1570 м, связанный с именем Али б. Аби Талиба [Абашин 1999: 109–110]. Основной мотив рассказов — горная скала, у подножья которой протекает бурная река Оксу. Внизу этой скалы находится узкий вход в пещеру. По словам местных жителей, обычно туда никто не ходит, не только потому, что она труднодоступна, но из опасения вызвать негодование якобы обитающих там «*чильтанов* — (сорока. — *Р.Р.*) мифических существ, которые в данном случае рисуются в женском облики» [Горшунова 2007: 89]. В другом месте О.В. Горшунова пишет о святом объекте Хур-кыз в горах в Ферганской области [Горшунова 2001: 227]. Она не упоминает о пещере, но подчеркивает, что в окрестностях святыни «находятся несколько водных источников — два озера, две реки, несколько родников и ручей, которые также считаются святынями и объединены центральным образом покровительницы женщин (Хур-кыз)» [Там же].

В Центральной Азии мазары, эпонимы которых — женские персонажи мифологии, нередки. Можно сослаться на священную гору, называемую *кухи Аё-лони Пок* («гора Праведных Женщин»), она находится относительно недалеко от культового объекта Хазрата Султана в Фанских горах. Она связана с культом

святых жены самого святого и жен его сторонников, спасшихся от преследования воинов Йазидов, забравшись на вершину очень труднодоступной горы. С северо-восточной и юго-западной сторон горы Праведных Женщин мелкими ручьями стекает вода. Сливаясь к востоку от Горы, они образуют речку, впадающую в Магиан-дарью.

Другая подобная святыня находится на территории Муминабадского района (юг Республики Таджикистана). Она названа именами двух праведных сестер — Биби Савро и Биби Навро. Гробница сестер (современная постройка) находится на краю едва выступающей на поверхности земли небольшой высоты. Внизу родник, его современное каменное ограждение выполнено в форме довольно большого круга на цементном растворе. В двух местах вода бьется ключом под прямым углом, периодически выбрасывая мелкий сероватый песок, масса которого сначала плавно расплзается по небольшому участку дна прозрачной воды, а затем растворяется, не оставляя следов. Что интересно, иногда вместе с песком из-под земли выбрасываются величиной с горошек правильной шарообразной формы 2–3 образования, напоминающих перламутр, которые, не достигая поверхности воды, тут же исчезают из виду вместе с песком. Существует примета: кто увидит «перламутр», тот достигнет своей цели. Конечно, это привлекает посетителей, среди которых в основном женщины, по дням *чоршанбе* («среда»). Цели, которые они преследуют, — избавление от болезней, в частности кожных, и бесплодия. Считается, что для достижения этих целей желательно совершить три паломничества к мазару.

Складывается впечатление, что у таджиков пещеры, святые и родники связаны теснейшими узами. Об укорененности убеждений, согласно которым «пещера — святой — источник (живительной влаги)» представляют концентрированное выражение «объективной» реальности, свидетельствует тот факт, что, когда есть святилище и родник, но нет пещеры, ее создают. Примером тому может служить искусственный, по нашему предположению, происхождения пещера у основания откоса холма рядом с усыпальницей мифического святого Дониёра/Данияра (библ. Даниэль, Даниил) у северной стены городища Афрасиаб в Самарканде. Она служила (видимо, и продолжает служить) местом сорокадневного ритуального созерцания (*чилла*). Что касается гробницы святого, она у края обрыва, спускающегося к речке Оби Рахмат. Рядом с речкой (перпендикулярно к ней) под сводами небольшого современного купольного строения родниковая вода, которая течет сверху, по поверьям, «из головы» мифического Данияра и сливается с речкой.

В городах и других равнинных районах таджикской оседлости функция скальных гротов и пещер переносится на колодцы. Многочисленные примеры подобного отношения можно привести из реалий исторически таджикских городов — Бухары и Самарканда.

Как видно, поверья и представления о пещерах и гротах как ритуально оформленных природных объектах в древних оседло-земледельческих районах Центральной Азии представляют собой замечательный пример проявления мифологического сознания населения. Главное состоит в том, что в большинстве случаев эти объекты ассоциируются с обителями мусульманских святых (мужских или женских), объективная обязанность которых — выполнение роли хозяев/хозяек мест рождения вод, формирующих истоки рек. Осмысление этого

замечательного явления в религиозно-мировоззренческих представлениях автохтонного оседло-земледельческого населения региона в центре Евразии — задача последующих исследований.

Библиография

Абашиш С.А. Шахимардан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. М., 1999. Вып. 2. С. 109–111.

Горицунова О.В. Идея двух начал в культе плодородия у народов Средней Азии// Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. V. С. 219–231.

Горицунова О.В. Женское божество в системе религиозно-мировоззренческих представлений народов Средней Азии: Дис. ... д.и.н. М., 2007.

Рахимов Р.Р. Мазар мусульманского святого Бурха в аспекте доисламских истоков культа // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 67–75.

Рахимов Р.Р. Путь в пещерное погребение (Из полевого дневника 2007) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2008. С. 96–112.

А.Ю. Сеницын

МЕЧ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ ДОМА ТОКУГАВА В ЯПОНСКОМ СОБРАНИИ МАЭ РАН

В конце апреля — начале мая 1891 г. Николай Александрович Романов, наследник российского престола, будущий император Николай II, по приглашению императора Японии Мэйдзи Муцухито посетил Японию, где получил множество официальных подарков от элиты японского общества: от самого императора Мэйдзи и членов императорской фамилии, от членов правительства, глав виднейших аристократических домов, известных фабрикантов, ведущих японских художников и мастеров и т.д. Вкупе с предметами, купленными самим Николаем Александровичем на специально устроенных для него ярмарках, эти дары образовали огромную и разнообразную по составу и художественной ценности коллекцию.

В 1893 г. эта коллекция демонстрировалась в Императорском Эрмитаже на «Выставке предметов, привезенных Великим Князем Государем наследником Цесаревичем Николаем Александровичем из путешествия Его Императорского Высочества на Восток в 1890–91 гг.» [Успенский 2004: 143]. После этой выставки ее экспонаты были разделены между музеями Санкт-Петербурга (Азиатский, Военно-морской, Минералогический и др.); но абсолютное большинство предметов получили Эрмитаж и Этнографический музей (МАЭ). По описи № 312 в МАЭ числится 268 предметов, однако это число представляется неадекватным.

Эта коллекция получила широкую известность. Отдельные представленные в ней шедевры — например, хранящийся в Эрмитаже парчовый ковер с изображением ритуальной охоты на собак или куклой-портретом нагасакской куртизанки Моорока О-Мацу из собрания МАЭ (оба — произведения мануфактуры «Кавасима оримону») — хорошо изучены, многократно опубликованы и участвовали во многих выставках. Однако приходится констатировать, что большая

Р.Р. Рахимов

**ЗА СТРОКОЙ А.П. ФЕДЧЕНКО:
ЗАМЕТКИ ПО АДИДСКИМ КУЛЬТОВЫМ МЕСТАМ
В СУННИТСКОМ ОКРУЖЕНИИ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

Перевал Сангы-Джумон служил последнее время границей Фарабского бекства от земель, захваченных русскими. <...> Название перевала происходит оттого, что здесь находится огромный камень, лежащий на другом. Верхний камень один человек легко может качать. Тут же находится кубический камень с круглым углублением 14 вершков в диаметре. Несомненно, что это углубление выточено водой. Предание говорит, что пророк Али поил из него лошадь.

Федченко А.П. Путешествие в Туркестан

Интерес, который вызывает Сангы-Джумон (Санги джуммон) в скупых строках Александра Павловича Федченко, обязал включить его в программу объектов исследования Центрально-азиатской этнографической экспедиции МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН в 2012 г. Нижеследующие заметки построены на информации, полученной автором в результате посещения данного святого места. Выяснилось, что устная традиция местного населения Фароба / Фараба связывает его с культом двоюродного брата и зятя Пророка ислама Али б. Аби Талиба (ум. 661 г.). Интересующий нас культовый объект у жителей селения Фароб именуется *кадамджойи хазрати 'Али* («место ноги / ступни святого Али»). Он известен также под названиями *Шохи мардон* (букв. «Князь мужей / воинов»), *зийоратгох* («место паломничества и поклонения») или *Санги джуммон* (лит. *джунбон*) в значении «раскачивающийся камень». Последнее у А.П. Федченко отмечено в форме *Сангы-Джумон*.

Зийоратгох находится на гребне перевала / хребта *Агбаи Джуммон* (лит. *джунбон*) на высоте около 2000 м над уровнем моря. Это левобережье долины р. Зеравшан в 12 км к югу от селения Фароб, если следовать к нему по территории Республики Таджикистан. Есть путь и со стороны

Республики Узбекистан. Он лежит к северу от п.г.т. Ургут. С образованием на постсоветском пространстве независимых государств узбекскими властями этот путь был закрыт и, по рассказам, заминирован¹. Поэтому наша экспедиция вынуждена была следовать к объекту со стороны селения Фароб.

По этому пути еще 143 г. тому назад к Фарабу (после знакомства с Санги джуммон) шла экспедиция выдающегося русского ученого-естествоиспытателя Александра Павловича Федченко (1844–1873). Его книга «Путешествие в Туркестан» стала итогом исследований им края в 1868–1871 гг. в природоведческом, физико-географическом и этнографическом освещении. Александр Павлович прожил короткую жизнь, но внес большой вклад в развитие различных наук. Он является автором трудов по паразитологии и энтомологии. Ему принадлежит открытие Заалайского хребта в Центральной Азии. Александр Павлович трагически погиб на Монблане, похоронен в местечке Шамуни женой Ольгой Александровной Федченко, имя которой также связано с исследованием Центральной Азии в природоведческом, антропологическом и этнографическом аспектах.

Интересующийся нас «место стопы» (кадамджой) святого Али находится между двумя другими шиитскими святыми местами, расположенными на значительном расстоянии друг от друга. Одно из них — *Чорчинор* («Четыре платана») — представляет собой достопримечательное место вышеназванного Ургута в 35 км к юго-востоку от Самарканда. В действительности платанов на Чорчиноре насчитывается несколько десятков. Благодаря этому он приковывает к себе как чудесный платановый парк. Своей привлекательностью Чорчинор обязан также источнику кристально чистой родниковой воды, который был якобы пробужден к жизни дочерью Пророка Мухаммада и женой Али б. Аби Талиба — Фатимой с эпитетом Зухро, значение которого — Венера.

Второй из двух мазаров, между которыми интересующий нас ритуальный объект, — вершина высоко в юго-западной оконечности Фанских гор. В ясную погоду горная вершина видна со стороны Фароба, а с нее, по рассказам, виден Самарканд. Там на высоте почти 4 тыс. км сходятся тропы, когда-то проложенные к святому месту паломниками из Сурхандарьинской, Кашкадарьинской и Самаркандской областей, а также из Пенджикентского района.

¹ В Фаробе нам рассказали, что общая протяженность заминированной линии узбекско-таджикской границы на участках Сурхандарьинской, Кашкадарьинской и Самаркандской областей и соседнего Таджикистана составляет намного более 200 км.

Широко известный объект паломничества и поклонения (о нем упоминает также А.П. Федченко) называется *Тахтгохи хазрати Султон* («тронное место святого Султана»). В рассказах об этом зийоратгохе имя *Султон* с титулом *хазрат* иногда заменяется именем *худж(а) До(в) уд*, т.е. святой Довуд (библ. Давид). По устному приданию таджиков, хазрат Султан (худжа Давуд) — двоюродный брат имама Али, с именем которого связан Санги джуммон.

Легенда гласит, что преследуемый *кафирами* (якобы воинами противников шиитской партии алидов) святой Султан бежал из Арабистана и чудесным образом обрел здесь пристанище. В тот самый момент, когда расстояние между кафирами и святым все больше сокращалось, вершина, согнувшись к бежавшему хазрату, забрала его и унесла ввысь к облакам. Так недоступная для кафиров горная вершина стала его обителью. Тем самым была спасена им отрубленная врагами алидов голова имама Хусейна — сына имама и халифа Али.

Агбаи Джуммон — это груды громадных и довольно гладких камней, причудливым образом лежащих друг на друге. Иные из камней имеют форму сказочной скульптуры, будто изготовленной самой природой. Одного беглого взгляда достаточно, чтобы убедиться: своим неповторимым видом этот уголок природы обречен был стать почитаемым.

Культовый Раскачивающийся камень — это громадная каменная глыба (весом, по предположению рассказчиков, в 10–15 т) почти правильной прямоугольной формы, лежащая на высоте, превышающей человеческий рост, на второй почти на такой же глыбе, таким образом, что будто она уложена человеческими руками; до нее можно достать вытянутой рукой. Ее можно раскачать без усилий. Достаточно одного прикосновения мизинцем, чтобы громадный камень начал раскачиваться из стороны в сторону. Это объясняет смысл замечания А.П. Федченко: «Верхний камень один человек легко может качать». Загадка, однако, в том, что раскачать глыбу легко, как уже говорилось, даже мизинцем, но свалить ее невозможно, отчасти потому, что она лежит высоко.

Легенда гласит, что в далекие времена *кафиры* преследовали преемника Пророка Мухаммада, пытаясь схватить и убить его. Уходя от преследователей, он забрался на хребет Джуммон, поднял исполинскую глыбу и, сколько есть сил, бросил ее, целясь в преследователей. По одной версии, погибло много кафиров, по другой — были уничтожены все кафиры, оказавшись раздавленными каменным орудием героя-богатыря. Оно падало на землю с такой силой, что сотрясло перевал и все пространство вокруг него.

Здесь мы подходим к пониманию топонима «Раскачивающийся хребет». Русскому глаголу третьего лица единственного числа «сотрясло» в лексике таджиков соответствует «джунбонд». Он происходит от безличной формы глагола «джунбондан», основой настоящего времени которого (в форме повелительного наклонения) является «джуммон» (лит. «джунбон»). Получается, что название сакрального камня *Санги джуммон* и топоним Агбаи Джуммон происходят из одного и того же источника: почитаемый камень *раскачивается* из-за толчка пальцем, а *раскачивание* (сотрясение) горного хребта произошло из-за силы падения на землю могучего орудия князя мужей (*Шохи мардона*). Так раскачивается значение названия хребта (Агбаи Джуммон).

Инерционное движение оборонительного орудия Шохи мардона вниз по склону остановила каменная глыба, оказавшаяся на его пути. Камень «князя воинов» в прыжке забрался на нее и лег там в том виде, в котором лежит и поныне как на естественном постаменте, формируя облик центрального объекта культа. По замечанию А.П. Федченко, это и есть тот «огромный камень, лежащий на другом». У самого основания нижнего камня растет традиционно почитаемый таджиками *бурс* (тюрк. *арча*) — можжевельник. Такое впечатление, что материи камня и бурса природа свела вместе по признакам сходства черт их индивидуальных свойств быть вечными: камень твердостью, можжевельник — зеленью.

На некотором удалении от сакрального прямоугольника (к востоку от него) имеются небольшие чашеобразные углубления, напоминающие отпечатки лошадиных копыт, погрузившиеся в камень. Устная традиция их связывает с отпечатками копыт Дульдула — верхового коня *хазрата* Али. Сопровождавшие экспедицию местные жители указали также на массивный камень круглой формы с углублением ближе к одному из краев. Чашеобразное углубление наполовину наполнено дождевой водой, по верхнему краю оно обложено мелкими ритуальными камнями. Из рассказа проводников стало ясно, что этот камень называется *Охури Дулдул*, что значит «кормушка Дульдула», он служил поилкой чудесного коня святого Али. А.П. Федченко также говорит, что, по преданию, «пророк Али поил из него лошадей».

В услышанных нами рассказах заслуживает внимания еще одна деталь. От удара камня на участке спуска с хребта на север в сторону Ургута забили два родника. Там же на узбекской стороне находится якобы стоящий вертикально камень с аркообразным углублением, напоминающим форму *михраба* / *мехраба*, который обычно указывает на направление в Мекку, куда мусульмане становятся лицом во время молитвы. По рассказам, хазрат Али совершал там полуденную молитву. Сохранились

якобы следы его *қауш*’ей (деревянных сандалий), отпечатавшиеся на камне перед «михрабом».

К сожалению, проверить все это оказалось невозможным из-за опасения нарваться на упоминавшиеся выше узбекские мины. Из-за этих мин паломники со стороны Таджикистана лишены возможности посещения родников и михраба, в новое (постсоветское) время оказавшихся на территории Узбекистана. Соответственно паломники со стороны Узбекистана не имеют возможности для ритуального посещения той части комплекса Санги джуммон, которая находится на территории Таджикистана¹. В итоге священный комплекс практически потерял сакральность, превратившись в места досуга.

Таков в общих чертах итог увиденного и услышанного нами о кадамджойе хазрати Али на перевале Джуммон. Для анализа головоломки, которую представляет собой устное сказание о раскачивающемся камне, попытаемся поискать другие возможные шиитские (алидские) места культа под углом зрения выявления в них наиболее общих черт сходства с исследуемым «местом ноги» святого. Это важно для понимания подоплеку культа Али — первого лица шиитского ислама, ставшего эпонимом чрезвычайно большого количества кадамджойев в долинных районах Центральной Азии, которые исповедует ислам суннитский.

В этом плане интерес представляет широко известный *кадамджои хазрати Али* в горной окрестности селения Мазори Шариф (Пенджикентский район), куда, по преданию, переместился святой Али, спасаясь от кафинов в Ургутско-фаробских горах. Как видим, не только легенда об Али, но и название данного объекта в паломнической практике таджиков повторяет имя аналогичного культового места на перевале Джуммон.

«Место ноги» святого Али в Мазари Шарифе обнаруживает черты сходства с его кадамджойем на Раскачивающемся хребте и по другим признакам, в первую очередь по сакральным элементам, в совокупности составляющим идейную основу, на которой он покоится. Как на перевале, разделяющем Ургут и Фараб, на пути к скале Чилмихроб первым

¹ Это не единственный пример. Судьбу Санги джуммона разделили и две вершины в западной оконечности Фанских гор, одна из которых ассоциируется с вышеуказанным святым Султаном, вторая, известная как *Айолони пок* («праведные женщины»), связана с женами хазрата Султана и его сторонников. Узбекские власти *развели* святое семейство, используя мины. Ныне *хазрат Султон* находится на территории Узбекистана, Айолони пок — на территории Таджикистана. В итоге для таджикистанских паломников известный объект благовоющей отношения лишился своего традиционного назначения служить целям религиозной практики.

объектом почитания является *Чишмаи нийат* («родник намерения»). Паломники испивают из него воды и загадывают желания (*нийат*). Это происходит путем выбрасывания в почитаемый источник бусинки, монеты или пуговицы и поиска на ощупь какой-нибудь магической материи, с которой связывается исполнение сокровенного желания в задуманном паломничестве.

После этого верующие отправляются вверх по довольно крутому склону к культовому доминанту (скале Чилмихроб). На пути к нему находится ритуальный объект, который представляет собой вытянутые в длину углубления в камне. С ними связываются поверья о следах стопы святого Али. За «следовиком» следует грот в скале (будто бы использовавшийся святым скитальцем как стойло для Дульдугла). Почитаемый можжевельник у основания центрального объекта находится на подъеме к скале. Сакральные можжевельник и скалу разделяют ритуальные объекты, которые связываются с отправлением Али полуденной молитвы. Это и довольно большого диаметра сквозное дугообразное отверстие в камне. По поверьям, оно пробито героем пальцем (использовано святым для привязывания своего «Пегаса» перед намазом). Это и трещина в камне (куда стекала вода во время выполнения им ритуального очищения, обычно предшествующего намазу). Это, наконец, и едва заметные углубления также в камне. Они соотносятся с отпечатками рук, лба и колен при позе *саджда* («поклон») хазрата во время совершения им намаза.

Из изложенных сведений становится вполне ясно, что Чилмихроб и Санги джуммон покоятся практически на единых структурообразующих элементах культовых объектов. И тут, и там основными объектами благоговейного отношения являются практически одни и те же. Они повторяют друг друга в смысле символического значения почитаемых объектов природы.

Основное отличие сравниваемых кадамджойев сводится к расположению объектов, символизирующих отправление персонажем намаза. На горном перевале Джуммон михраб находится в промежутке между родниками и кормушкой Дульдугла, занимая, таким образом, в перечне объектов культа второе место. На Чилмихробе следы мест, указывающие на совершение святым намаза, находятся на самой скале. В остальном в номенклатуре объектов природы, составляющих каркас сакральных комплексов, нет существенной разницы.

При сопоставлении рассматриваемых кадамджойев обнаруживается еще одна, не менее важная, особенность, являющаяся их общей чертой. Она состоит в том, что объекты культа, формирующие облик срав-

ниваемых комплексов «мест ноги» святого Али, расположены линейно и ведут паломника от подножия горы вверх к ее вершине. В таком виде они напоминают ступени некой мистической лестницы. Основываясь на сходном перечне естественных сакральных объектов на двух кадамджойях, расстояние между которыми почти сто километров, а также линейности их расположения как ступеней, ведущих паломника вверх, можно строить предположение, что едиными являются и черты мировоззренческого обоснования бытия самих этих мест ритуального посещения. Но не достает источника, который мог бы пролить свет на решение вопроса о смысле сакрализации разнородных феноменов природы — родника / родников, «следовиков» в камне, самой каменной материи (скалы) и дерева в одном интеллектуальном корпусе.

Место стопы святого Али на хребте Джуммон останавливает внимание тем, что представляет собой «мегалитический» объект культа, сказание о котором рисует исторического Али б. Аби Талиба как героя самоотверженного достоинства и чудотворца, обладающего мистической силой, отсылающей к понятию мобилизации неограниченного напряжения, когда над жизнью нависает угроза смерти.

Примеры обладания Али гигантской силой, способной преобразовать окружающий мир, находят отражение и в рассказах о кадамджойе у знаменитого озера Искандеркуль, где пять струй чистой и прозрачной воды вырываются из скалы. Предание гласит, что святой Али воткнул пять пальцев руки в эту скалу и из нее хлынули пять струй, по числу пальцев. Сливаясь в поток, они впадают в Искандеркуль, который питает Искандердарью, а та несет свои воды вниз в Фандарью — ствол реки Зеравшан.

Можно привести и другой пример. К югу от Гиссарского хребта, у истоков Варзобдарьи Али-созидатель будто бы ударом пятерни превратил скалу в грудку крошек. По поверьям, продолговатые линии на холмике, каждая из которых обозначена отдельным цветом, — это следы пальцев богатыря Али. На месте, где стояла скала, забил родник, являющийся истоком одного из рукавов Варзобдарьи.

В контексте образа Али как обладающего сверхчеловеческой силой можно вспомнить и кадамджой, именуемый *Чилучорчашма* («Сорок четыре родника»), вблизи поселка Шартуз на юге Республики Таджикистан. Четыре из сакральных родников связываются с Али. По *ривойату*, хазрат воткнул в скалу четыре пальца, после чего из нее вырвались четыре родника, являющихся ядром почитаемой группы родников.

Не только сказания об историях исторического имама и халифа Али б. Аби Талиба, но и его святые места, связанные с его именем в преоб-

ладающем суннитском окружении Центральной Азии, «не отпускают» по многим причинам. Они привлекают чрезмерно гиперболизированным характером повествований. Очевидно, что совершаемые героем этих легенд подвиги невозможно называть словами «богатырские» или «триумфальные», они сверхчеловеческие, фантастичные и недоступные опыту.

Именно здесь возникает вопрос, что за подобными представлениями скрывается: происходят ли чудеса, творимые Али, из простой народной фантазии или повествования о нем носят иносказательный характер, содержат смыслы древних образов и верований. Автор склоняется к мысли, что в глубине легенд о чудодейственной силе интересующего нас персонажа дремлют тайны, аллегорический смысл которых ведет нас к верованиям очень давних времен.

Весьма вероятно, что за непроницаемым покровом этих рассказов скрыты какие-то элементы эзотерической религии, а также, иносказательно, определенные знания, питающиеся из древних мыслительных источников. Выше говорилось о сходности культовых объектов природы на анализируемых кадамджоях. Отсюда можно строить предположение, что сходными являются и черты мировоззренческого обоснования бытия этих мест.

Но нет источника, который мог бы прояснить, какая *единая* идея таится в глубине сакрализации, казалось бы, разнородных феноменов природы (родника / родников, углублений в камнях, самой каменной материи (скалы) и дерева) в одном мыслительном теле в связи с именем исторического Али б. Аби Талиба. Попытку понимания этих смыслов автор оставляет на будущее.

Здесь должно быть сказано о значимости замечаний, сделанных А.П. Федченко относительно алидских культовых объектов не только на Зеравшане, но также у слияния рек Аксу и Карасу в бывшем Кокандском ханстве [Федченко. 1950: 310–311, 318–319, 323–325]. По всему видно, что эта тематика не входила в круг его интересов. Тем не менее замечания тонкого наблюдателя полны смысла, они дают представление о глубоких исторических корнях мест паломничества и поклонения преемнику Пророка Мухаммада — Али б. Аби Талибу. В этом вопросе особый интерес представляет мотивы мифологизации фигуры исторического Али.

Библиография

Федченко А. П. Путешествие в Туркестан. М., 1950.