

К ВОПРОСУ О РОЛИ ЛОСКУТОВ ТКАНИ (ЛАТТА-БАНД) НА МАЗАРАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Предметом внимания автора представленной заметки стало явление, характерное для многих районов Центральной Азии, а именно — традиция развешивания на деревьях, кустах, шестах и прочих объектах мелких лоскутов ткани. Это явление получило поистине повсеместное распространение вне зависимости от хозяйствственно-культурных особенностей народов, географической среды или политической конъюнктуры, демонстрируя схожие черты в среде как кочевых народов Дашт-и Кипчака, так и обитателей древнейших земледельческих оазисов центрально-азиатского междуречья, как у населения равнинных территорий, так и у жителей высокогорных регионов Памира и Тянь-Шаня.

Привязывание разнообразных по форме, размеру и расцветке тряпочек и лент является неотъемлемым элементом практики *зийарат* (*зиёрат*) — совершения паломничества к почитаемым объектам (*мазарам*). Традиция посещения «святых» мест распространена по всему мусульманскому миру, однако, вероятно, нигде не играет столь важной роли, как в Центральной Азии, где она является одной из основополагающих составных местной (региональной) формы бытования ислама, во многом определяющей особенности местного менталитета, духовной и материальной культуры. В рассматриваемом регионе наблюдается широкое разнообразие типов *мазаров* (для обозначения объектов паломничества в некоторых районах Центральной Азии также используются термины *зийарат-гах* и *остон*). Это могут быть могилы мусульманских праведников (*аулия*, *хазратов*, *пиров*, *шайхов*) и пророков, разнообразные природные объекты (камни, водные источники, деревья, иногда целые горы), связанные легендами с жизнью и деяниями почитаемых личностей, прославившихся своим благочестием. Многие из *мазаров* являлись объектами паломничества еще в до-исламский период и были позже инкорпорированы в русло мусульманской религии; равно как и многие ритуалы и обряды, связанные с совершением *зийарата*, носят следы тех далеких времен. По всей видимости, истоки обычая развешивать лоскуты ткани на мазарах также теряются в эпохе, предшествовавшей появлению ислама в Центральной Азии.

Элементы ритуала паломничества к *мазарам* в основном идентичны: люди приносят дары-подношения духу праведника, со-

вершают молитву, закалывают жертвенных животных, устраивают коллективную трапезу и т.д. Большинство паломников оставляют на *мазарах* разнообразные вотивные предметы как символы обращения-просьбы к «святому», а также в знак данных ему обетов. Наибольшее распространение в качестве вотивных предметов получили именно лоскуты ткани, по всей вероятности, в силу своего универсального характера. Русский путешественник описывает следующую картину, представшую перед его глазами: «По их [местных жителей. — Н. Т.] мнению, многие могилы, в степях существующие, скрывают в себе остатки святых (авлия). Они ездят им поклоняться, читают над ними молитвы, призывают их, приносят им в жертву скот, который тут же сами съедают, и привязывают к траве, кустарникам или вбитым в землю кольям лоскутья, волосы и ленты, полагая, что души святые обитают над своими телами в местах счастливых и что они нисходят на гробы свои при возвзвании к ним» (Левшин 1832: 67). Посетители мазаров обращаются к духу праведника с весьма разнообразными мольбами: о ниспослании здоровья, потомства, прежде всего сына-наследника, благополучия в доме, хорошего урожая. Имеется также целый ряд «специализированных» мазаров, посещение которых позволяет паломнику надеяться, например, на избавление от конкретных недугов и т.п. В то время как многие вотивные предметы также являются «специализированными» (например, навешивание на растущие вблизи мазаров деревья или кусты игрушечных матерчатых колыбелик, иногда с положенной во внутрь щепочкой, изображающей младенца, естественно, символизирует исключительно обращение с просьбой о потомстве), кусочки ткани и ленты могут использоваться повсеместно и вне зависимости от характера просьбы. Часто, особенно в горных районах, мазары устраивались в местах, представлявших наибольшую опасность для путешественников. В таких случаях, прося об удаче, «проходя или проезжая опасный участок пути, путник привязывал к *мазару*-дереву лоскут, оторванный от своей одежды» (Кисляков 1960: 115).

Выбор ткани в качестве вотивного предмета во многом был обусловлен традиционным представлением о ее высокой стоимости. Издревле текстиль являл собой показатель достатка и состоятельности, составлял важную часть приданного или *махра* (выделяемого жене имущества). Таким образом, символическая передача частицы своего имущества в качестве своего рода дара духу «святого» является показателем выражаемого почтения и пietета. Тесно связано с подобным воззрением и представление о ткани (одежде) как о неотъемлемой части человеческого

тела, что позволяет сделать предположение о соотношении подобных подношений тканью, а особенно традицию отрывать лоскуты ткани от одежды паломника, с жертвоприношениями.

Необходимо отметить, что в силу целого ряда обстоятельств в условиях современной Центральной Азии посещение большинства *мазаров* (не только «женских») стало относиться к сфере женской религиозности. В еще большей степени это относится к традиции привязывания на *мазарах* лоскутов тканей, впрочем, как и вообще любых вотивных предметов, по-видимому, изначально являвшейся прерогативой в первую очередь паломниц. Так, к примеру, в праздничные дни, в дни поминования духов предков (четверг, воскресенье) к весьма популярному комплексу Кызы-Биби, расположенному в 30 километрах от Бухары, стекается множество паломников. При этом мужчины заняты приготовлением пищи, а женщины совершают ритуал поклонения: зажигают свечи, оставляют мелкие деньги, рассыпают зерно, а также привязывают обетные тряпицы и носовые платки (Некрасова 2001: 60).

Лоскуты ткани или тряпичные ленты носят название *латта* (*латтэ*) (букв. «тряпка, лоскут») или *латта-банд*. Материалы, из которого изготовлены эти вотивные предметы, весьма разнообразны, что, по всей видимости, свидетельствует об отсутствии смысловой нагрузки при выборе типа ткани. Несмотря на отмеченную вариативность, большая часть *латта* представляет собою обрывки или отрезы хлопчатобумажных материй, что в первую очередь может быть объяснено причинами практического характера: широкой доступностью этого типа тканей и их относительной прочностью к воздействиям окружающей среды. Лоскуты ткани могут привязываться или навешиваться на различные объекты в зависимости от типа *мазара*. В случае если мазаром является собственно дерево, то тряпицы привязываются непосредственно на его ветви. Если же *мазар* представляет собой какую-либо постройку (могилу, надгробие, мавзолей и т.п.), то для указанной цели могут использоваться деревья и кустарники, расположенные поблизости, или же особые шесты (*туғ*), сооружаемые близ большинства мест паломничества. *Туг* (букв. « знамя, штандарт ») представляет собой высокий деревянный шест, верхнюю часть которого венчает навершие в виде раскрытой ладони (*панджа*) или в форме полураскрытоого бутона. Под навершием крепится короткая перекладина (50–70 см длины) с куском ткани чаще всего треугольной формы, пучком из конского волоса и иногда небольшими колокольчиками. В большинстве случаев эта ткань белого цвета, однако на шиитских *мазарах*

она бывает и красной. Как символы просьбы и мольбы, обращенной к духу праведника, к *түгү*, стоящему на его могиле, паломники во время *зийарата* привязывают не только лоскуты ткани, но также и свои поясные платки (*мийанбанд*, *бил-баг*).

Цветовая гамма *латта* весьма разнообразна и включает множество всевозможных оттенков. Ткани могут быть как пестрыми, так и однотонными. С большой долей вероятности можно говорить о следующей закономерности — цветовая гамма вотивных тряпочек в равнинных районах несколько богаче, чем в горных. Определенно можно отметить доминирование белого цвета, наблюдалось во всех районах Центральной Азии. Объяснение этого факта не в последнюю очередь следует искать в указанном выше отнесении *мазаров* к сфере женской религиозности. Белый цвет обязательно присутствует и преобладает в женской обрядности, символизируя феминное божество и в более широком смысле женское начало (схожей семантикой обладает также и синий цвет). Важное значение придается белому как символу чистоты, добрых помыслов, пожеланий и искренности. Красный цвет, связанный с мужским началом, также довольно широко распространен. В горных районах Памира лоскуты ткани на мазарах по большей части ограничиваются именно белым и красным цветами.

Рассматриваемая традиция демонстрирует свою удивительную живучесть, несмотря на неоднократно предпринимаемые попытки искоренить эту практику. Споры о позорительности *зийарата* и связанных с этой практикой представлений и обрядов велись в мусульманском мире фактически постоянно, и Центральная Азия не была исключением в этом плане, хотя и следует отметить, что доводы противников этой традиции никогда не были особо популярны в этом регионе. Тем не менее некоторые действия паломников подвергались осуждению и ограничению, например жертвенные угощения, приготовления пищи и застолья на *мазарах*, возжигание свечей, причитания и плач, взывания с просьбами к духу праведника, растирание по лицу пыли с *мазара* и т.д. Немало критики вызвали установка на мазарах *тугов* и развешивание вотивных тряпочек. В среде мусульманских деятелей, порицавших практикование *зийарата*, преобладали богословы, не принимавшие новшеств и заимствований неисламских традиций, ратовавших за возвращение к нормам изначально ислама. Менее многочисленную категорию критиков составили сторонники рационалистических течений в рамках мусульманской религии, протестующие не против новшеств, а против проявлений суеверия. Несколько иная ситуация сложилась после того,

как центрально-азиатские территории вошли в состав Советского государства. Особое отношение к *зийарату* со стороны духовного руководства в годы советской власти наблюдалось всегда, особенно в период после окончания Великой Отечественной войны, когда Комитет по делам религиозных культов специальными письмами потребовал от Среднеазиатского духовного управления мусульман «включиться в усилия Партии и Правительства по борьбе с вредными пережитками» (Бабаджанов 2003: 70). Пережитками объявлялся обширный комплекс обычаев, обрядов, ритуалов, поверий, носящих «нешариатский» характер, среди которых практика *зийарат* занимала едва ли не главное место. Однако, несмотря на постоянные попытки придать *зийарат* статус «незаконности» и несоответствия нормам ислама, эта традиция и сопутствующий ей ритуал сохранялись и продолжают успешно существовать в наши дни. Следует отметить, что практика развесивания и привязывания лоскутов ткани на местах паломничества и поклонения не представляет собой явления, уникального лишь для региона Центральной Азии. Эта удивительная традиция распространена по всему мусульманскому миру и наблюдается также в среде других культур.

Библиография

Бабаджанов Б. САДУМ // Ислам на территории бывшей Российской Империи (далее — ИТБРИ). М., 2003. Вып. 4.

Кисляков Н.А. О некоторых древних повериях таджиков долины реки Хингуо. М., 1960

Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. СПб., 1832.

Некрасова Е. Г. Кыз-биби // ИТБРИ. М., 2001. Вып 3.

A. Шоинбеков

ПРЕДСМЕРТНАЯ МОЛИТВА ИСМАИЛИТОВ ЗАПАДНОГО ПАМИРА

В западной части Памира (Горно-Бадахшанская автономная область Республики Таджикистана) проживают немногочисленные ираноязычные народы: рушанцы, бартангцы, шугнанцы, ишкашимцы, ваханцы, исповедующие исмаилизм — одно из направления ислама. Ввиду своей изолированности западно-памирские народы до настоящего времени сохраняют не только индивидуальный облик, свои бесписьменные языки, но и многие обы-

**«ЗНАМЯ ДЛЯ МОЛЕНИЯ»
(СИМВОЛИЗМ И ФУНКЦИИ ТУГА В ПРАКТИКЕ
ЗИЙАРАТ У НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ)**

Часто встречающиеся в различных регионах Центральной Азии высокие деревянные шесты (*туги*) являются одним из важных (хотя, впрочем, необязательных) атрибутов мест паломничества и поклонения мусульманского населения (*мазаров*). В первую очередь это касается *мазаров*, являющихся местами захоронений почитаемых мусульманских праведников (*аулийа*, *пиров*, *шайхов*). Форма *туга* может варьироваться, но в своем наиболее распространенном виде представляет длинный деревянный столб с навершием (*тадж-и туг*) в виде раскрытой ладони (*панджа*, *хамса*) или нераскрывшегося бутона. *Тадж-и туг* обычно выковывался или отливался из металла, преимущественно железа, реже из бронзы или серебра (навершие из более дорогого материала свидетельствовало о значительной популярности и благосостояния мазара). Сам шест может быть изготовлен в виде цельной деревянной жерди либо же быть составным и представлять собой несколько звеньев, скрепляемых друг с другом. Под навершием установлена перекладина незначительной длины, к которой крепится кусок материи обычно треугольной формы (в основном красного или белого цветов), пучки конского волоса (или конский хвост), иногда колокольчики и разноцветные ленты (Бабаджанов, Некрасова 1999: 85). *Туги* (знамена), являясь отличительным признаком могилы почитаемого мусульманского праведника, могут быть укреплены как снаружи мазара, так и внутри надгробного сооружения (Снесарев 1983: 35).

Несомненно, сам *туг*, равно как и подавляющее большинство остальных элементов, формирующих традицию совершения паломничества и поклонения (*зийарат*), уходят корнями в доисламскую эпоху (по-видимому, едва ли не единственным исключением здесь можно признать молитвенные формулы, произносимые паломником), хотя и прочно ассоциирован в сознании верующих с религией пророка Мухаммада. Водружение на почитаемых местах захоронений деревянных шестов с полотнищами ткани получило новую интерпретацию, при этом зачастую народные толкования символики и предназначения *тугов* приобретают формы, весьма далекие как от их изначального предназначения, так и от норм и правил классического ислама.

Часто *туг* называют « знаменем для моления », которое, согласно легенде, впервые по повелению Аллаха было спущено с

неба для Мухаммада архангелом Джабра'илом (Чвырь 2006: 149). Подобное объяснение отчасти перекликается с функциями *tug*-лов у древнетюркских народов, у которых они соотносились с символами верховной власти — знаменем или барабаном. Упоминания об использовании термина *tug* применительно к барабанам имеется у Махмуда ал-Кашгари в *Диван лугат ат-турк*. Он говорит о *tугах* как о барабанах, в которые били в присутствии (или предвещая прибытие) правителя. В исламскую эпоху схожее значение приобрел термин *наккара*, обозначающий ударный музыкальный инструмент, составляющий основу *наккараханы* — своеобразных придворных оркестров, совмещающих функции военного оркестра и музыкального сопровождения придворных церемоний (Lambton 1999). Что касается знамени, то здесь речь шла о боевом штандарте и знамени, обозначающем место сбора на поле битвы. Традиционный древнетюркский *tug* представлял собой конский хвост (или пучок конского волоса) прикрепленный к жерди. В районах глубинной Центральной Азии (Тибете и прилегающих территориях) использовался также хвост яка. Знамя являлось одним из внешних знаков ханской власти. Ссылаясь на сведения Махмуда ал-Кашгари, академик В.В. Бартольд говорит о том, что «высшее число знамен, которое могло быть у одного хана, было девять; когда говорили о хане с девятью знаменами (*токуз туглуг хан*), то это вызывало представление о самых могущественных ханах» (Бартольд 1968: 101). Ал-Кашгари описывает *tug* как знамя ('alam) правителя, изготовленное из парчи или шелка оранжевого цвета. Последнее следует, по всей видимости, считать следствием влияния Китая, а некоторые исследователи напрямую рассматривают термин *tug* как заимствование китайского *tu* (знамя) (Bosworth 1999). В условиях исламской цивилизации во времена ранних османов *tug* продолжал являться символом верховной власти или знаком наместника верховного правителя. В военные походы *султаны* выступали под своими боевыми знаменами и *tугами* (конскими хвостами, свешивающимися с щеста, увенчанного круглым золотым навершием). Число подобных штандартов достигало семи или девяти; наместники *султана*, *вазиры*, *бикларбийи*, как представители власти более низких рангов, имели меньшее число *tугов*.

Г.П. Снесарев, рассматривая вопрос о том, каким образом знамя со стягом, бунчуком и навершием как явно военный аксессуар стало непременной принадлежностью культа *аулия*, указывает на напрашивающееся объяснение этого факта воинствующим характером процесса распространения ислама. Однако от-

существие знамен как культовых атрибутов в мечетях и зачастую вполне миролюбивый характер многих персонажей мусульманской агиологии делают подобное истолкование не вполне логичным, в то время как широкое применение знамен или их имитаций в погребально-поминальной обрядности более древних культур наталкивает на предположение, что *туги* в качестве обязательной принадлежности *мазаров* могли проникнуть в эту область религиозных представлений вместе с той основой, на которой и разился культ *аулия* — погребально-поминальной обрядностью, связанной с поклонением родовым предкам и вождям (Снесарев 1969: 275). Определенное совмещение символизма *туга* как военного атрибута, с одной стороны, и элемента погребально-поминальной обрядности — с другой, можно попытаться проследить в традиции обязательного возведения *тугов* на могилах *гази* (борцов за веру, павших мученической смертью) (Снесарев 1983: 44). Некоторые исследователи свидетельствуют о том, что погребения арабских полководцев, участвовавших в первых завоевательных походах и принявших активное участие в распространении ислама за пределами Аравии, отмечались боевыми штандартами и были объявлены почитаемыми местами, т.е. *мазарами*. Обычай водружать на могиле праведников знамя сохранился с тех времен, потеряв со временем свое первоначальное значение (Камол 2005: 112).

В описаниях знахарских (шаманских) практик приводятся любопытные сведения о другой функции *туга*. В частности, у населения Восточного Туркестана (в первую очередь уйгуров) обычным местом проведения камланий было помещение, в центре которого заранее вертикально натягивали веревку (*туг*), и все происходило вокруг нее (Чвырь 2006: 148). Приведенное ниже описание, а также символизм как всего сооружения, так и отдельных его элементов наводят на предположение о том, что деревянный и веревочный *туги* если и не являются всего лишь разными видами одного и того же предмета, то по меньшей мере имеют общее происхождение и обнаруживают значительное совпадение в деталях:

«Черная шерстяная веревка (*туг*), натянутая вертикально в центре комнаты между вбитым в пол колышком и потолочной балкой, в прямом и переносном смысле была центром шаманского действия у уйгуров. На высоте человеческого роста к ней прикрепляли небольшой белый платок (*яхлик*), а еще выше — связку разноцветных лент (*хелем*) <...>» (Чвырь 2006: 148).

Упоминается также об исполнении больным, шаманом-знахарем и прочими участниками церемонии своеобразного ритуаль-

ного «танца» вокруг *туга* (круговых обходов) как части подготовительных действий для призываания и задабривания духов (Чвырь 2006: 154, 156). В этой связи напрашиваются прямые аналогии с практикой суфийских радений, включающей в себя и ритуальные обходы (в частности, круговые обходы (*таваф*) *мазаров* или *тугов* при *мазарах*).

Центральное положение *туга* во многих обрядах подразумевает его ключевое сакральное значение. К древнейшим представлениям следует отнести восприятие вертикально установленного шеста или столба как символа связи земной и небесной сфер, мира людей и духов, живого и мертвого. Уподобление *туга* «мировому древу» (Снесарев 1969: 67) вполне логично укладывается в научные представления о типичной для шаманов картине мира. Так, в частности, имеется свидетельство, что посредством *туга* (веревочного) шaman поддерживает связь с духом предков; *туг* необходим для жертвоприношений, а привязанные к нему платки и ленты обозначают различные уровни Неба или ступени лестницы, по которой можно подняться наверх (Чвырь 2006: 148). Впрочем, для реалий оседлого населения Центральной Азии подобные представления о своеобразном путешествии шамана в потусторонний мир, характерные для шаманизма, являются скорее исключением (по всей вероятности, они остались в далеком прошлом), а довольно архаичная схема мироздания, типичная для шаманизма, была вытеснена (или, скорее, дополнена) мусульманской космологией (Басилов 1992: 88, 230). В условиях господства мусульманской религии частью населения *туг* воспринимается как средство связи почившего праведника с Богом или же паломника с духом *вали*, вознесшимся к «трону Аллаха». Привязывание вотивных лоскутов ткани к *тугу*, прикосновения паломников к нему как атрибуту святыни являются не только формальным знаком обета, но также представляют собой акт, устанавливающий магический контакт между объектом культа и человеком.

Подобные представления о *тугах* прослеживаются также на примере знахарских практик, когда в процессе процедуры изгнания хвори из тела больного часто «переводили» болезнь (или злоторвых духов, вызывающих ее) на другие объекты. Для этой цели использовались разнообразные обрядовые предметы (исследователи сообщают о применении пучков растений или веток, хлебных лепешек, легких животного, живых или мертвых птиц, специальных кукол (*кончак*, *койчак*) и т.д. — (см. Басилов 1992: 198–199; Малов 1961: 134, 139). Повсеместно употреблялась для этого и ткань, куски материи разнообразного размера, привязы-

ваемые к *tugу* (Чвырь 2006: 153). Использование *tуга* в подобных практиках, основной задачей которых являлось «выманивание» недуга из тела больного и последующие заклинания, уговоры или принуждение этого зла-(болезне-)творного духа покинуть мир людей и вернуться в мир иной, подкрепляет указанные выше предположения о древнем символизме *tуга* как о своеобразном связующем звене между мирами.

Следует отметить также и вероятную ассоциацию *tуга* с атрибутом власти, когда шест с полотнищем ткани и пучком конского волоса, возведенный на могиле почитаемого человека, символизирует его авторитет, «власть над душами» посетителей *мазара*.

Однозначно определить, в какой степени в бытовом исламе видоизменились изначальные доисламские ритуальные и религиозные функции *tуга*, представляется делом весьма непростым. Видимо, уже с XIV в. в Центральной Азии *tуг* становится неизменным атрибутом мест поклонения, несмотря на весьма неодобрительное отношение к нему (а вернее, к окружавшим его действиям, носящим явно языческий характер) со стороны *суннитского* духовенства (даже представителей *ханафитского мазхаба*, наиболее терпимого к проявлениям и сохранению в тех или иных формах обычаяев (*'урф*, *'адат*), имевших доисламское происхождение) (Бабаджанов, Некрасова 1999: 85). Тем не менее установка нового *tуга* (или обновление старого) над могилой почитаемого праведника стала считаться богоугодным делом, относящимся к поступкам категории *саваб* (букв. «правильность, благоразумие») — категории, характеризующей правильные и верные поступки, помыслы или слова, в противоположность ошибкам (*хата*). Средневековые письменные памятники повествуют о традиции возведения *tугов* на местах захоронения мусульманских праведников. Так, в сочинении *Тазкира-ий Хваджа Мухаммад Шариф*, посвященном жизни и деяниям известного деятеля суфизма, руководителя (*пира*) суфийского братства *увайсийя*, духовного наставника и политического советника кашгарского правителя ‘Абд ар-Рашид-хана, Хвадже Мухаммаду Шарибу (ум. 973/1565–66 г. или 963/1555–56 г.) (Baldick 1993), в частности, говорится: «Остаток жизни Хазрата Великого Ходжи (т.е. Хваджи Мухаммада Шарифа. — Н.Т.) прошел в Яркенде. Он ежедневно выезжал и совершал прогулки по окрестностям города. Повсюду в земле лежали святые, но никто не знал этого. Хазрат Великий Ходжа вонзал в землю на таких местах *tуг*, устраивал *мазар* и проезжал дальше, назначив *шайха*, подметальщика, *имама* и *муazzина*» (Тазкира 1969: 235).

Несомненно, *туги* выполняют и вполне утилитарные задачи, являясь определенными маркерами почитаемых мест, позволяющими паломнику издалека определись месторасположение *мазара*, а прохожему вовремя прочитать положенную благопожелательную заупокойную молитву (*ду'a*). Как было указано выше, *туги* широко используются паломниками и для привязывания лоскутов материи, лент, тряпочек, выполняющих функции вогтивных предметов, особенно в условиях пустынной местности, когда невозможно использовать для этой цели ветви деревьев или кустов, находящихся поблизости. Однако, несомненно, функции *туга* не исчерпываются лишь целями практического характера и несут в себе глубокий сакральный символизм, сохранившийся в народном сознании и получивший новое осмысление в условиях смены мировоззренческих установок.

Библиография

- Baldick J. Imaginary Muslims. The Uwaysi Sufis of Central Asia. London, 1993.
- Bosworth C.E. Tugh // The Encyclopaedia of Islam: CD-ROM / Edition v. 1.0, Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999.
- Lambton A.K.S. Nakkara-khana (Nakara-khana) // The Encyclopaedia of Islam: CD-ROM / Edition v. 1.0, Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999.
- Бабаджанов Б.М., Некрасова Е. Туг // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. М., 1999. Вып. 2.
- Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Сочинения. М., 1968. Т. V.
- Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
- Камол Хамза (Хамзахон Камолов). История мазаров Северного Таджикистана. Душанбе, 2005.
- Малов С.Е. Уйгурские наречия Синьцзяна. М., 1961.
- Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969
- Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.
- Тазкира-айи Ходжа Мухаммад Шариф // Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков: Извлечения из персидских и тюркских сочинений. Алма-Ата, 1969.
- Чвырь Л.А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.: очерк народного ислама в Туркестане. М., 2006.

Н. С. Терлецкий

К ВОПРОСУ О ПОЧИТАНИИ ДЕРЕВЬЕВ НА МАЗАРАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

В статье используются сведения, полученные в ходе полевых исследований, проводившихся автором в составе Центральноазиатской этнографической экспедиции летних сезонов 2008–2009 гг., главным образом в районе среднего течения реки Зеравшан, т.е. на территории современных Самаркандской области Республики Узбекистан и Пенджикентского района Согдийской области Республики Таджикистан.

У оседлого населения Центральной Азии традиция почитания деревьев, уходящая корнями в далекую доисламскую эпоху, тесно связана с мусульманской практикой *зийара* — совершения паломничества и поклонения почитаемым местам. По сути, кульп дерева (как, впрочем, и почитание других природных объектов — камней, родников, гор, пещер т.п.) был инкорпорирован в русло ислама и получил свое новое осмысление посредством легенд, связывающих деревья с деятельностью мусульманских праведников, пророков, *аулия* и прочих персонажей агиологии. Сюжеты данных преданий не отличаются особым разнообразием. В большинстве случаев дерево маркирует собой то место, где побывал святой, где он был захоронен, или оно было специально посажено им. Весьма широко распространен сюжет, согласно которому почитаемое дерево появилось вследствие прорастания посоха праведника. Сведения об этом, в частности, приводит И. И. Зарубин: «На Гунте (святой) называл себя имамом Мамадом, на Шахдаре — Бобо-Авлодом, в Канджуте — Бобо-Гунде. <...> Источник воды также имам вывел. Он воткнул свой посох, потом выдернул — пошла вода. Свой посох он разломал и насажал саженцы по краям (оросительной) канавы; из них выросли деревья» [1, с. 81].

Список видов деревьев, почитаемых населением региона, весьма обширен. Среди наиболее популярных — чинара (платан),

джида (лох серебристый), можжевельник, тополь, плодовые культуры, шелковица. В ходе экспедиционных исследований было осмотрено несколько десятков мест паломничества (*мазаров*), и на большинстве из них деревья присутствовали в качестве неотъемлемой части почитаемого комплекса, а зачастую и вовсе служили главным объектом поклонения.

Несомненный интерес в контексте рассматриваемой темы представляет *мазар* Чор-чинор (букв. «Четыре чинары») в Ургуте, расположенный в 40 км к югу от Самарканда. По сути, данный *мазар* представляет собой целый комплекс из нескольких построек, погребений, мечети, расположенных под сенью рощи деревьев. Возраст деревьев колеблется от 800 до 1800 лет, что вполне может говорить о том, что они почитались еще до установления в регионе мусульманской религии. Размер деревьев столь велик, что под корнями одной из чинар образовалась естественная пещера, полностью скрытая под землей и внутри дерева, основание которого служит ее потолком, хотя часть стен укреплена кирпичной кладкой. Внутри пещеры могут разместиться около десяти человек, и она использовалась в качестве класса начальной школы. На *мазаре* также имеется озеро, питаемое от ключей. В нем обитают рыбы, на которых также распространяется статус святости.

Традиция связывает данный *мазар* с именем одного из наиболее почитаемых деятелей мусульманского мира — *сайида* Абу-л-Кадира Гилани, эпонима суфийского братства кадирийа. Так, согласно одному из преданий, бытующему в окрестностях Ургута, девушка, жившая в этих краях во времена *пира* (который, к слову, большую часть жизни провел в Багдаде, где и был похоронен), однажды встретила на безлюдной тропе пастуха, который вопреки обычаям *шари‘ата* не только остановил ее на дороге, но грубо схватил за руку. Оскорбленная в своей скромности и благочестии, она мысленно обратилась к своему наставнику. В это время Абу-л-Кадир находился в Багдаде и, готовясь к вечерней молитве, совершал омовение. Услышав призыв о помощи, он схватил кожаный тапок и кинул его через левое плечо. Чудесным образом башмак пролетел сквозь пространство и ударили пастуха в лоб, после чего пастух исчез. Исчезла и девушка.

А на месте происшествия выросла чинара и забил из земли родник, вода которого, по утверждениям современных паломников, до сих пор исцеляет от множества разных недугов и просто облагораживает человеческие помыслы и побуждения, обращая их к Богу.

Для раскрытия истоков почитания дерева в Центральной Азии ценную информацию дает *мазар* Чинар-бобо, входящий в культовый комплекс Султан-Ваиса (за обликом которого скрывается известный мусульманский деятель Ваис ал-Карани) в Хорезме. Паломники посещают этот объект перед тем, как идут к главной усыпальнице. Это связано с поверьем, согласно которому Чинар-бобо был не то духовным наставником Султан-Ваиса, не то его муэдзином в мечети, не то цирюльником, — но как бы то ни было, святой так ценил его, что повелел: «Он должен быть сверху», что объясняет, почему *мазар* Чинар-бобо расположен выше усыпальницы и почему паломникам надо идти сначала к нему.

Фигура Чинар-бобо представляется весьма примечательной. Этот святой, в сущности, не имеет имени, ибо «чинар» означает дерево, платан, и абсолютно лишен каких бы то ни было биографических данных — как реальных, так и легендарных. Практика свидетельствует: за такими безымянными святыми непременно скрывается какой-нибудь объект языческого почитания, в данном случае — дерево, культ которого еще в глубокой древности существовал в Хорезме. Особой сакральной силой — злой или добродой — наделялись шелковица, джид, боярышник, гуджум, фруктовые деревья, а с распространением ислама этот культ потерял самостоятельность: священные деревья стали почитаться лишь в связи с каким-либо мусульманским святым и его *мазаром*. Поэтому, как указывал в своей работе Г. П. Снесарев, можно высказать предположение, что хорезмский Чинар-бобо — не что иное, как антропоморфизация древнего растительного объекта поклонения. Иными словами, *мазар* Чинар-бобо — это один из объектов пережиточного домусульманского комплекса верований уроцища Султан-Ваиса [2, с. 84].

Примеры подобной адаптации древнего культа дерева к нуждам новой религиозно-идеологической системы (в данном случае

ислама) в изобилии встречаются на *мазарах* различных районов Центральной Азии. Кроме того, необходимо отметить, что помимо тех *мазаров*, где почитаемые деревья связываются легендами с деятельностью мусульманских персонажей, существуют *мазары* (обычно это отдельно стоящие деревья), где подобные предания отсутствуют или были забыты местным населением.

Библиография

1. Зарубин И. И. Шугнанские тексты и словарь. М.; Л., 1960.
2. Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.

H. C. Терлецкий

НЕКОТОРЫЕ МЕСТА ПАЛОМНИЧЕСТВА И ПОКЛОНЕНИЯ ПЕНДЖИКЕНТСКОГО РАЙОНА (Республика Таджикистан)

Практика поклонения и паломничества (*зийарат*) почитаемых объектов (*мазаров*) вызывает немалый интерес у исследователей религиозного поведения и традиционного мировоззрения мусульманских народов. Центральноазиатский регион в этом плане не является исключением; здесь, как возможно ни в какой другой области исламского мира, *зийарат* играет важнейшую роль в определении местной, локальной формы бытования ислама. Однако научное изучение данной сферы религиозной жизни сталкивается с некоторыми проблемами. Одной из главных здесь является сложность типологизации почитаемых мест. Попытки решения данного вопроса предпринимались неоднократно начиная с конца 60-х гг. прошлого столетия, однако