

# ИССЛЕДОВАНИЯ

В.Ю. Крюкова

## ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ИРАНОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Теме жертвоприношения, в том числе в центрально-азиатском регионе, в науке советского и постсоветского времени не было уделено достаточного внимания. В этнографической литературе жертвоприношение обычно рассматривается как элемент обрядов жизненного цикла, отчасти — как деталь этикета или обычаев, связанных с приготовлением и вкушением пищи, как ритуальная часть пищевой культуры. Однако, если обратиться к ранним письменным источникам, с глубочайшей древности именно жертвоприношение являлось стержнем культуры традиционного общества. На протяжении тысячелетий принесение богам жертвы оставалось одним из важнейших ритуальных действий в различных религиозных традициях. Относительно иранских народов мы имеем возможность проследить за тем, как при смене исторических эпох, сопровождавшейся порой сменой населением конфессиональной принадлежности, идея и акт жертвоприношения оставались неизменными либо подвергались переосмыслению, облекаясь в новые формы, никогда при этом не исчезая и, по-видимому, не теряя своей первостепенной роли. Таким образом, жертва и идея жертвенности представляются не только важными составляющими ритуальной практики той или иной религии, но и одними из тех элементов, которые служили своеобразным каркасом традиционной культуры.

Древнейшие тексты, Ригведа (в большей степени) и Авеста, отражают картины индоиранской общности, когда было заложено основание индийской и иранской культур. Жертвоприношение является главной и почти единственной темой ригведийских гимнов. Образный язык поэтов-*риши*, слагавших гимны, был призван служить единственной цели — описать жертвоприношение. При этом если ведийские стихи — это «перевод с божественного на человеческий» тех идей, которые боги хотели бы донести до людей, то именно жертва и ее язык являются ответом людей богам. Жрецы говорят с богами языком жертвы, а слова, произносимые ими, являются одной из сторон, одним из выражений этой жертвы. Поэтому часто в гимнах «слово» и «жертва» являются равнозначными по смыслу. Хорошо прослеживается и нерасчлененная структура жертвоприношения, а именно — слово (речь, молитва) — жертва.

В ригведийских и авестийских гимнах жертвоприношение выступает как основа и неперемutable условие сотворения мира. Поскольку время в древних культурах мыслилось как циклическое, для продолжения существования ми-

ра требовалось повторение первоначальной жертвы, ставшей основой для творения и возникновения жизни, и это повторение носило не символический характер, а являлось реальным воспроизведением первого акта. В основании «языческого» культа издревле было помещено жертвоприношение, являвшее собой наиважнейший акт «запуска» мироздания, возобновления хода жизни. Каждый раз во время совершения ритуала приносимая жертва становилась центром мира, «пупом земли», осью, пронзавшей и нанизывавшей на себя все сущее. Священные тексты и мифы, как иранские, так и индийские, прибегая к различным образам и сюжетам, намекают на то, что когда-то изначальная жертва, стоявшая в точке отсчета истории, была троякой: жертвоприношение человека (в иранской традиции — первого человека *Гайомарда*, убитого Злым духом, в индийской — *Пуруши*, расчлененного богами), животного (первого быка) и растения (*хаомы/сомы*, ассоциировавшегося с «матерью всех семян», мировым деревом и служившего основой возбуждающего ритуального напитка). Позднее первая жертва была отвергнута, а две другие стали частью тщательно разработанного ритуала, сопровождавшегося произнесением молитвенных формул и гимнов богам. Этот ритуал должен был стать ежегодным и ежедневным воспроизведением своего прообраза, основным событием циклического движения времени. В те отдаленные времена еще не воздвигали храмов — ведь вся природа служила лишь антуражем главного акта, а для совершения священнодействий избирали возвышенные места, находившиеся ближе к горным жилищам божеств, например, горные террасы, снабженные естественными источниками вод, несущими свои воды к мировому океану. Здесь ставили алтарь, перед которым расстилали жертвенную траву или солому, — на ней должны были восседать невидимо присутствующие боги, неподалеку разжигали костер, пламя которого поглощало жертвы: мясо жертвенного животного, коровий жир, масло, хлеб и продукты, ставшие частью «приношения твердой пищи», жидкие приношения, к числу которых принадлежали молоко и ритуальный напиток. Молитвы и славословия богам не только связывали просителей и подателей благ, но и являлись одной из форм жертвоприношения, поскольку поэтическое слово молитвы становилось неотделимым от мяса и жира, превращалось одновременно в жертву и древесное топливо костра, совпадая с его центром, осью мира, мировым деревом. Древнеиндийские гимны как нельзя лучше передают атмосферу индоиранского (для Ирана — дозаратуштровского) религиозного чувства и видения, повествуя о «юных потоках» жертвенного коровьего жира, текущих из сердца-океана, посреди которого золотой прут, образ мирового дерева:

Подобно водоворотам в прямом русле реки  
Летят, оставляя позади себя ветер, юные  
Потоки жира, как рыжий скакун,  
Ломающий преграды, набухая волнами.  
Они кидаются к *Агни*, как прекрасные  
Улыбающиеся женщины на свидании.

Потоки жира ласкают дрова (жертвенного костра).  
*Джатаведас*, наслаждаясь, жаждет их.

Я рассматриваю их, как девиц,  
Умастившихся умощением, чтобы идти на свадьбу.

(Ригведа IV, 58)<sup>1</sup>.

Калейдоскоп поэтических образов, хорошо понятных древнему жертвователю, столь же явственно представляет нам и сегодня, тысячелетия спустя, идею соединения и связи человеческого и божественного через жертвоприношение, творимую не символически, а деятельно, не упоминая, а вновь производя в реальный момент времени («сейчас») акт, впервые приведший мир в движение: «На тебя как на основу опирается все мироздание!». Таким образом, жертва прямо называется основой существования мира.

В древности и иранцы, и индийцы следовали, по всей вероятности, обычаю троекратной молитвы. Одновременно приносились жертвы и жертвенные возлияния огню и водам. Главное священнодействие иранцев уже тогда называлось *ясна* (авест. *yasna*-, санскр. *yajna*-) — ‘поклонение, почитание’, а также ‘моление’, ‘жертвоприношение’. В отличие от ведийской традиции, согласно которой *яджня* не была привязана к определенному отрезку суток, древнеиранская требовала отправления этой службы только между восходом солнца и полуднем. Именно во время совершения *ясны* мироздание вновь приводилось в движение и ход вещей возобновлялся. Актом поклонения, как нам известно, воспроизводился старый космогонический миф о трех жертвах, принесенных в самом начале истории, — растительной, животной и человеческой.

Одна из важных задач литургии-*ясны* — поддержание ритуальной чистоты и «святости» (*sp nta*-), целостности всех первых творений Ахура-Мазды, верховного божества зороастрийцев. Эти творения не только символически представлены при совершении *ясны*, но и выступают в качестве объекта поклонения, а также вновь освящаются во время литургии. При этом земля в качестве одного из семи творений обозначена небольшим прямоугольником, очерченным со всех сторон ритуальными бороздками; этот прямоугольник чистого грунта в современной практике носит название *нави* (*pavi*), и вся церемония проходит в его пределах. Выделение участка «чистой земли» сохранила и брахманская традиция, где, в отличие от зороастризма, он не имеет четко очерченных границ и называется *веди* (*vedi*)<sup>2</sup>. В храмах современных зороастрийцев земляные полы если и встречаются, то достаточно редко, на каменном полу *нави* не размечается каждый раз заново, а является постоянным местом, окруженным выдолбленными в камне бороздками. Вместе с тем подобное место может быть устроено не только в храме, но и повсюду на зороастрийской территории, с условием сохранения чистоты выделенного клочка земли на время проведения той или иной религиозной церемонии.

Небо, представляющееся древним иранцам каменной твердью, в зороастрийской литургии представлено каменной ступкой, в которой каменным же пестом растирают стебли священного растения *хаомы*, чей сок служит основой ритуального напитка. Сама *хаома*, глава всех растений, одновременно выступает третьим творением. Животное как творение являет собой кровавая жертва (жертвенное животное). В специальный сосуд помещают ритуально очищенную воду, а пламя огня пылает на алтаре. Наконец, человек в качестве творения Ахура-Мазды во время литургии представлен жрецом-*заотаром*, руководящим всем священнодействием. Жрецы должны находиться в состоянии ритуальной чистоты, для того чтобы производимое ими очищение остальных творений имело силу, а их молитвы были услышаны богами. Поэтому до настоящего времени неизменным условием являются совершение омовения и облачение в чистую одежду. Кроме того, согласно описанию Моды, жрецам, перед тем как приступить к *ясне*, следует привести в порядок ногти и вычистить зубы, чтобы их тела были свободны даже от малейших частиц оскверняющей нечистоты<sup>3</sup>.

Объясняя роль первых творений во время литургии, М. Бойс отмечает, что первоначально при совершении *ясны* иранцы по возможности избегали строений или предметов, сделанных человеческими руками: у них «не было ни храма или алтаря, ни статуи или какого-либо иного рукотворного образа. Непосредственными объектами поклонения были природные вещи, и, таким образом, важнейшие религиозные акты обращали мысли людей к миру вокруг них, как к его осязаемым формам, так и скрытым внутренним силам. Древние иранцы очевидно в большой степени чувствовали себя частью этого мира; но, поскольку человек был единственным осознающим себя “творением”, единственным способным к обдуманному действию, его роль в мире должна была стать решающей: его жизнь должна была исполняться чувством служения другим творениям и протекать в союзе с благи-ми богами с тем, чтобы Истина могла править, и мир продолжал свое существование от поколения к поколению»<sup>4</sup>.

Важнейшей частью такого «обдуманного действия» во время литургии является молитва. Ритуалы, сопровождаемые чтением молитв, заключаются в принесении кровавой жертвы и приготовлении *парахаомы*, ритуального напитка, содержащего выжатую *хаому*. Кроме того, во время *ясны* делают приношения огню и водам. Запах жертвы и ароматических приношений должен умиловить божеств, невидимо присутствующих на церемонии. Частицы жертвы по завершении ритуалов вкушают жрецы, а после них к жертве допускаются присутствующие миряне, получающие, таким образом, возможность приобщиться к благодати.

Что касается кровавого жертвоприношения, то индийские парсы, несомненно, под влиянием индуистского окружения полностью отказались от него еще в конце XIX в. Парсы, в свою очередь, пытались склонить и иранских единоверцев к прекращению таких жертв, тем более что против последних выступал сам Заратуштра, осуждавший легендарного иранского царя *Йиму* за

принесение в жертву коровы. Тем не менее вплоть до середины XX в., как указывает М. Бойс, иранские зороастрийцы совершали во время *ясны* животное жертвоприношение<sup>5</sup>. Отвергнув его для *яснийской* церемонии, они не отказались от кровавой жертвы вообще, продолжая приносить ее по другим установленным ритуальной практикой поводам.

Интересна своеобразная метаморфоза зороастрийской кровавой жертвы, произошедшая за длительный период существования религии. Судя по *Гатам* Заратуштры, пророк отвергал кровавое жертвоприношение (как и ритуальный напиток). Однако как до, так и после его проповеди и в Индии, и в Иране в качестве основной жертвы приносилась корова (или бык). Естественно, что жертвенное животное называлось «священным» (авест. *gao spenta*, букв. «корова священная»). Со временем это сочетание превратилось в застывшую форму; вместе с тем изменилось и вещественное содержание жертвы — из соображения экономии корову стали заменять овцой, на которую перешло название *gao spenta*, и на современном персидском (дари, таджикском) *gosfand* < *gao spenta* означает «овца». Необходимо упомянуть, что помимо коровы и овцы в жертву приносились и другие создания, например, почитавшийся в зороастризме спутником и помощником божества послушания *Сраоши* петух, одно из авестийских названий которого *kr fs xvara-* можно перевести как «попробовавший ножа», что красноречиво свидетельствует о ритуальном использовании основного противника демона *Лени*.

Характерно, что зороастрийцы жертвовали и до сих пор жертвуют только тех животных, которых затем можно употребить в пищу, — в этом сказывается здоровый прагматизм, свойственный этой религии. Помимо коровы, овцы, петуха, других священных животных — собаку, выдру, птицепадальщиков и прочих, мясо которых не ели, — убивать было запрещено под страхом смерти. По авестийским гимнам, *яштам*, известны жертвоприношения лошадей. В одном из сочинений, составленных уже после мусульманского завоевания Ирана на среднеперсидском языке верховным зороастрийским жрецом Манушчихром, говорится о дозволенности использования для жертвоприношений, совершаемых во время сезонных праздников-*гахамбаров*, жира осла и свиньи<sup>6</sup>. М. Бойс справедливо замечает, что специально выделить именно этих двух животных среди прочего скота Манушчихра побудило влияние ислама<sup>7</sup>, где их мясо относится к числу запрещенных продуктов. Примечательно, что в отличие от некоторых семитских религий, например иудаизма, где не разрешалось вкушать мясо животного, принесенного в жертву ради искупления греха, в зороастризме не существовало такого запрета.

Одной из особенностей зороастрийской ритуалистики стали жреческие указания, засвидетельствованные авестийским Видевдатом и более поздними источниками, совершать своеобразные ритуальные убийства «злых» существ (употреблять в пищу их мясо было запрещено), тех, что противостоят благим творениям и праведникам-зороастрийцам во всем общем сра-

жении добра и зла. Путем уничтожения таких животных (авест. *xrafstra-*), к числу которых по практическим соображениям относили бесполезных животных, хищников, гадов, предписывалось искупать некоторые прегрешения. Однако называемое в текстах (например, Видевдат 14) количество подлежащих убиению гадов столь велико, что можно усомниться в реальном исполнении подобных установлений (не исключено, что они только декларировались).

Что касается собственно ритуального убийства жертвы, в собрании Авесты не сохранилось никаких деталей на этот счет. Предположительно, в древности предварительно животное оглушали; при мусульманском владычестве в Иране этот обычай был оставлен под влиянием ислама. М. Бойс приводит описание заклания жертвы, которое ей пришлось наблюдать в 60-е годы XX в.: «Вплоть до момента смерти за жертвенным животным ухаживают с большой заботой. Перед тем как принять смерть, это создание не должно испытывать ни голода, ни жажды, и я редко видела, чтобы в этот миг животное дрожало от страха или предчувствия. Согласно ритуалу, ему предлагают чашу с чистой водой в качестве питья и сладости в качестве еды. Водой из чаши орошают землю вокруг животного; затем, перед тем как зарезать его, жертвователю целует животное в левую щеку в знак искреннего братского раскаяния, — поскольку оно тоже принадлежит к благим созданиям Ормазда. Одним из ривайатов предписывается чтение Авесты во время совершения жертвоприношения; существенно, что после убийства жертве отрезают язык, и над ним жрец должен прочитать *dgin-I hom*, чтобы сделать его *yashte* («освященным»). С другой стороны все те бараны, которых убил человек при жизни, соберутся у моста Чинват после его смерти, чтобы обвинить его, или, согласно риваятам, от их лица его будет обвинять Хом»<sup>8</sup>.

В дошедшем до нас авестийском корпусе имеется всего два упоминания о частях жертвы, одно из которых засвидетельствовано в Видевдате, другое — в Ясне (11.4). Однако в среднеперсидском богословском сочинении по вопросам ритуальной практики, дополняющем трактат «Дозволенное-недозволенное» («*Шайаст-нашайаст*»), приводится целый список соответствий, указывающий, какая часть жертвенного животного какому зороастрийскому божеству посвящается:

«Когда баран (*gosrand*) заколот и разделен на части, его жертвенное мясо (*goshodo*) должно быть распределено следующим образом:

язык, нижняя челюсть и левый глаз — собственность язада Хома;

шея — собственность Ашавахишты;

голова — собственность язада Вайа;

правое плечо — собственность Ардвисуры;

левое плечо — собственность Друваспы;

правое бедро — собственность [фраваша] Виштаспы;

левое бедро — собственность фраваша Джамаспа;

спина — Ратвобарезата;

бок — собственность духовных сущностей;  
живот — Спандармада;  
яички — (принадлежат) звезде Вананд;  
почки — Хафторинга;  
грудинка — (принадлежит) фраваша жрецов;  
легкие — (принадлежат) фраваша воинов;  
печень — ради сострадания и заботы о бедных;  
селезенка — Махраспанда;  
передние ноги — для Вод;  
сердце — для Огня;  
жирные кишки — для Ардахфраварда;  
огузок — для фраваша Спитамана Зартошта;  
хвост — для справедливого Вада;  
правый глаз — в долю Маха;  
все, что останется кроме того, принадлежит остальным Амахраспандам»<sup>9</sup>.

Интересно, что в этом перечне упомянуты далеко не все важнейшие зороастрийские божества: так, не обозначена доля *Сраоши*, *Веретрагны*. Не полностью представлен и сословный ряд — названы только жрецы и воины, а вместо предполагаемого сословия крестьян упомянуты «бедные». В то же время из этого списка можно почерпнуть существенные сведения, например, становится ясным, что жертвенное животное должно было быть мужского пола (ни по Авесте, ни по более поздним текстам этого не определить). Показателен и тот факт, что именно *Хому*, божеству священного растения и напитка *хаомы*, посвящали язык жертвы. Это может пояснить процитированное выше описание М. Бойс, согласно которому современные зороастрийцы первым отрезают жертве язык<sup>10</sup> и, вместе с тем, полагают, что принесенные в жертву бараны (посредством языка) или *Хом* вместо них будут обвинять жертвователя в их убиении. Сама идея такого укора восходит, вероятно, к *Гатам* Заратуштры, в которых предназначенное для жертвоприношения животное стонет и жалуется пророку. Кроме того, можно предположить, что тот порядок, в котором в приложении к «*Шай-аст-нашайаст*» перечислены посвящаемые божествам органы жертвы, соответствует ходу ритуальной разделки туши. Возникает и другая аллюзия: зачастую принесение жертвы и деление ее между богами и социальными группами людей ассоциируется с изначальным жертвоприношением, в ходе которого возник мир и было положено начало его разнообразию.

Мэри Бойс приводит также описание приготовления особой жертвенной части *andom* (перс. «член, часть»), являющейся составляющей кровавого жертвоприношения: «Когда баран забит и туша подготавливается для печи, большое внимание уделяется приготовлению *andom*. Для этого требуется семь частей внутренностей животного: длинный кусок кишки, шесть маленьких кусочков от сердца, легкого, печени, почек, желудка и сальника, на каждом из которых острием ножа делают продольный разрез и выкла-

дывают их на кишку. Затем концы кишки связываются семью узлами. Каждый раз, перекрещивая концы, чтобы сделать очередной узел, жрец читает молитву *Yatha ahu vairyo*, семь раз в общей сложности. Теперь *andom* готов, и его подвешивают внутрь туши для запекания, после чего эту часть жертвы кладут на ритуальный хлеб *дрон* (ирани *luwok*) вместе с частицей жареного мяса, которое служит в качестве кровавой жертвы *goshodo*»<sup>11</sup>. Это описание, с одной стороны, вновь возвращает нас к среднеперсидскому перечню частей жертвы, а с другой — демонстрирует некую трансформацию обряда, когда разделение касается только внутренностей, а вместо пространного списка соответствия божеств и посвящаемых им органов появляется число «семь» (1+6), которое, безусловно, символизирует Ахура-Мазду, верховное зороастрийское божество, и Амеша Спента, «Бессмертных Святых», шесть основных богов.

Помимо рассмотрения кровавой жертвы необходимо остановиться на еще одном важном составляющем приношения твердой пищей — на ритуальном хлебе, получившем в зороастризме наименование *дрон* (*дарун*).

Составляя детальное описание ритуального зороастрийского хлеба *дрон* (*дарун*), выдающийся парсийский ученый рубежа XIX–XX вв. Дж. Модии отметил, что «дарун соответствует священному хлебу христиан», поскольку, подобно последнему, требует специального освящения, должен иметь круглую форму, приготавливаться представителями жреческого сословия, на него наносят особые насечки, а также он не дозволен в употребление в пищу иноверцам<sup>12</sup>. Это утверждение, вызванное стремлением приблизить зороастризм к религии «цивилизованного» европейского мира, христианству, служит, скорее, данью своему времени, чем анализом появления ритуального хлеба в зороастрийской практике. В научной литературе рассуждение Модии, как правило, не рассматривалось исходя из предполагаемой древности зороастризма и полного несоответствия идеологических основ двух религий. Тем не менее введение в число ритуальных предметов хлеба *дрон* является одним из важных и показательных моментов становления зороастрийской обрядности.

Ритуальный хлеб *дрон* впервые появляется в зороастрийской богословской литературе, написанной на среднеперсидском языке (пехлеви) и датируемой достаточно поздним временем. Слово *dron* является среднеперсидской формой авестийского *draona-*, несколько раз засвидетельствованного в Авесте, в том числе в ее древнейшей части, Гатах Заратуштры. Основным значением авестийского слова *draona-* служит «часть», «часть (жертвоприношения твердой пищей «*миязда*», авест. *myazda-*)». Именно понятие «*миязда*» служило общим термином для обозначения различных жертвенных составляющих главного приношения, совершавшегося в ходе зороастрийской литургии. Как в ведийскую эпоху в Индии, так и в древнем Иране (Авеста главным образом отражает восточно-иранские реалии) это жертвоприношение состояло в первую очередь из кровавой жертвы, а также из других «твердых» продуктов питания, к числу которых относился хлеб. Однако нет никаких данных, позволяющих утверждать, что хлеб был ка-



ким-либо образом специально выделен и играл особую роль в ходе жертвоприношения. Если даже предположить, что в народной обрядности жертвенный хлеб имел значение, близкое значению кровавой жертвы, в тех авестийских текстах, которые были сохранены в ходе канонизации Авесты, осмысление ритуального хлеба не нашло никакого отражения — фактически он не упоминается.

Что же явилось основанием для введения в обрядность хлеба *дрон*, и когда это могло произойти?<sup>13</sup> Ответ на второй вопрос можно найти, с одной стороны, в дате кодификации Авесты, с другой — во времени написания среднеперсидских сочинений, в которых изложен способ приготовления хлеба *дрон* и указано его символическое значение. Некоторая часть авестийских текстов была написана на давно уже мертвом авестийском языке, по всей вероятности, в эпоху правления Сасанидов, когда жрецы делали казавшиеся им важными добавления в корпус священного писания. Но ритуальный хлеб, как можно судить по сохранившимся частям Авесты, еще не привлек их внимания.

Среднеперсидские трактаты, описывающие хлеб *дрон*, относятся к сменившей правление Сасанидов эпохе: они написаны уже в завоеванном арабами Иране (предположительно, в X в. после Р.Х.), когда наступление ислама требовало от зороастрийских жрецов упорядочивания и унификации ритуальной системы зороастризма. Главным образом речь идет о двух среднеперсидских сочинениях, зафиксировавших представления и обряды, связанные с ритуальным хлебом. Первое из них вошло в научный оборот как «Пехлевийский *ривайат*, сопровождающий *Дадестан и дениг*» («*Дадестан и дениг*», среднеперс. «религиозные суждения», — богословский труд, написанный верховным жрецом Парса и Кермана Манушчихром в IX в. после Р.Х.)<sup>14</sup>. Второе представляет собой небольшое произведение «*Чим и дрон*» (среднеперс. «О значении *дрон*»), имеется его перевод на русский язык, выполненный О.М. Чунаковой<sup>15</sup>.

Описание хлеба *дрон* в общих чертах совпадает в обоих памятниках. Это пресный хлеб круглой формы, который необходимо испекать таким образом, чтобы края хлеба возвышались над его серединой, а в тесте не образовывались воздушные пузыри. Форму хлеба богословы трактовали как образ мира, возвышенные края — как гору *Харбурз* (*Албурз*), плоскую середину — как обитаемый мир. На поверхности хлеба делали три насечки, призванные напоминать об этической триаде зороастризма — «*благая мысль, благое слово, благое дело*», а в центр помещали специально освященное коровье масло *gosudag*, которое ассоциировалось, по одной версии, с «мировой горой», по другой — с вселенским законом *Истины*.

Приношение хлеба *дрон* являлось частью некоторых зороастрийских обрядов, в том числе основной литургии *ясна*. Собственно вкушение хлеба сопровождалось дополнительными ритуальными действиями, на которые хотелось бы обратить внимание. Так, на столе должен был присутствовать бокал, до краев наполненный вином (по другой версии — водой), символически истол-

ковывавшийся как воды мирового океана, и травы, представлявшие *Бесмертных Святых*, а для священного огня следовало приготовить три частицы, или порции, дерева и благовоний. Помимо этого для приношения подготавливали цветы, фрукты и сухофрукты. Часть выпекаемого хлеба освящалась в качестве *дрон*, а другую, не имевшую насечек, именовали *frasast* и посвящали ее исключительно верховному божеству, *Ормазду (Ахура-Мазде)*. Еще одной примечательной деталью обрядов, связанных с ритуальным хлебом, является требование к очищению чаши, в которую помещали готовый хлеб. Вопреки зороастрийскому почитанию воды как ритуально чистой субстанции, в «Пехлевийском ривайате...» мы находим указание на то, что чаши должны быть абсолютно сухими, более того, если после мытья их невозможно высушить, то лучше отказаться от мытья, так как сухое и ритуально нечистое в данном случае лучше, чем влажное и ритуально чистое (58.9). Последнее положение выглядит достаточно неожиданно в рамках зороастрийской обрядности.

Первые ассоциации, которые вызывает требование беречь хлеб от малейшей опасности проникновения влаги, связаны, конечно же, с еврейской традицией сохранения от влажной среды муки, предназначенной для выпечки *мацы*, пасхального ритуального пресного хлеба. Евреи старательно избегали превращения муки в квасную субстанцию, *хамец*, что могло быть вызвано даже самым малым количеством воды (напомним, что зороастрийцы пекли ритуальный хлеб также из пресного теста). Другим совпадением зороастрийской и еврейской ритуальных практик видится упомянутое выше предписание помещать рядом с хлебом *дрон* чашу с вином, наполненную до краев. Вино является неперенным атрибутом и еврейского пасхального *седера*, причем его понемногу отливают<sup>16</sup>. Помимо вина зороастрийские предписания разрешают использовать яблочный сок и кумыс, уксус же запрещен, подобно тому, как запрещен он в еврейской практике в предшествующий момент перед приготовлением *мацы*. Вместе с тем если в еврейской традиции трапезу начинают с вкушения карпаса, смоченного соленой водой или уксусом<sup>17</sup>, то в «Пехлевийском ривайате...» говорится о том, что неплохо съесть кусочек лимона (56.9). Кроме того, подобно тому как мацу поедают, положив на нее горькие травы, *дрон*, согласно «Пехлевийскому ривайату...», вкушают вместе с травами, чесноком, солью (58.17).

Учитывая, что ритуальный хлеб *дрон* в качестве специальной, обособленной жертвы достаточно поздно вошел в зороастрийскую обрядность, можно предположить, что, по крайней мере частично, оформление приношения хлеба было заимствовано в зороастризм из иудаизма, хотя здесь не исключено и некоторое влияние эллинистических, а также христианских образов. Однако не следует пренебрегать и собственно иранскими элементами, а может быть, даже шире — общечеловеческими. Обычай принесения в жертву ритуального хлеба известен у многих народов. Иногда жертвенный хлеб объясняют как заместительную жертву (например, русский

«каравай» — хлебная жертва вместо животной, «коровы»). Но и в иранской зороастрийской, и в еврейской традициях приносилась как кровавая, так и хлебная жертвы. Примечательно, что значение, которое придавалось хлебу как таковому, излагается в обоих рассмотренных среднеперсидских текстах на основе пассажей авестийского кодекса Видевдат (3.30–32), где хлеб называется «основой зороастрийской веры», а возделыватель хлеба — «возделывающим Истину, продвигающим, приумножающим веру». Особенно привлекательным для среднеперсидских авторов, по-видимому, было названное Видевдатом магическое действие хлеба и манипуляций по его приготовлению, направленное против злых демонов, которые «удирают оттуда, где зерна в достатке» (Видевдат 3.32). Это близко пониманию хлеба в других традиционных культурах. В заключение следует отметить, что форма ритуального хлеба, описанного среднеперсидскими богословами, даже в деталях совпадает с общепринятой по сию пору в Центральной Азии формой обрядового пресного хлеба *патыр* (*фатир*), бытование которого немислимо объяснять заимствованием из зороастризма или иудаизма.

Что касается собственно зороастрийского хлеба *дрон*, то общая картина мне представляется следующей. До арабского завоевания Ирана не существовало единой ритуальной практики, выделяющей хлебную жертву из общего жертвоприношения твердой пищей *мйазда*. Хлебу скорее придавали значение магического оберега от демонических сил, а не приношения с отдельным символическим звучанием, равносильного *яснийской* кровавой жертве. В условиях мусульманской экспансии, когда возникла необходимость унификации обрядов ради сохранения зороастрийской религии, жрецы использовали версию хлебного приношения, сформировавшуюся под влиянием еврейского пасхального *седера*. При этом еврейская маца соответствовала распространенному повсеместно, в том числе в иранских землях, пресному ритуальному хлебу.

К сожалению, священные тексты донесли до нас далеко не все черты совершавшихся в древности ритуалов. Авестийский Хом-яшт сохранил важную деталь производимых во время совершения ясны, а именно — в процессе приготовления жертвенного напитка, ритуальных действий: жрец шесть раз обходил вокруг него, провозглашая специальные молитвы:

19. На этом первом обходе, Хаома, я молюсь тебе, устраняющий смерть, о лучшем мире блестящем, повсюду сияющем. На этом втором обходе, Хаома, я молюсь тебе, устраняющий смерть, о здоровье для сего тела. На этом третьем обходе, Хаома, я молюсь тебе, устраняющий смерть, о долгой жизни души.

20. На этом четвертом обходе, Хаома, я молюсь тебе, устраняющий смерть, о том, чтобы я вольным, сильным, довольным ходил по земле, одолевая ненависти, поражая Ложь. На этом пятом обходе, Хаома, я молюсь

тебе, устраняющий смерть, о том, чтобы я ходил по земле победоносным, поражающим в битве, одолевая ненависти, поражая Ложь.

21. На этом шестом обходе я молюсь тебе, устраняющий смерть, о том, чтобы мы замечали вперед вора, разбойника, волка<sup>18</sup>.

Ритуальный обход вокруг сакрального объекта — одна из важнейших черт древней литургии, черта, продолжившая свое существование в более поздних (вплоть до современных) ритуалах обхода вокруг святыни.

Помимо ритуального напитка зороастрийская практика знает и иную форму жертвенного возлияния, получившую наименование «*заотра*» (авест. *zao ra* — «возлияние»). Существуют две разновидности *заотры* — возлияние воде (среднеперс. *ab-zohr*) и возлияние огню (среднеперс. *atas-zohr*)<sup>19</sup>. Вещественным составляющим приношения воде служат молоко и растительные компоненты, тогда как огню жертвуется животный жир. В авестийском Видевдате (7.77) в качестве *заотры* упоминается жир коровы, а в богословских сочинениях на среднеперсидском языке под *zohr* подразумевается бараний или козий жир. Согласно новоперсидским Ривайатам, пол животного мог быть как мужским, так и женским; в последнем случае предписывалось использовать животное, еще не приносившее потомства<sup>20</sup>. В заключение этого краткого обзора необходимо отметить, что *заотры* воде и огню совершаются путем непосредственного вливания жертвенной субстанции в первом случае в проточную воду, а во втором — в горящее пламя священного огня, возожженного на алтаре.

\*\*\*

Ираноязычное население как Ирана, так и Центральной Азии знало несколько волн смены конфессиональной принадлежности начиная с древнейших индоиранских культов, зороастризма, буддизма, манихейства, христианства вплоть до ислама, господствующего в иранских землях уже на протяжении многих столетий, и сравнительно непродолжительного периода новой советской религиозности в центрально-азиатских республиках. В какой мере запечатлелись эти религии в традиционной культуре, и что является основой существования последней?<sup>21</sup>

Если все зороастрийские священные тексты, составленные на авестийском языке, относятся к эпохам, когда зороастризм занимал главенствующую позицию в Иране, то среднеперсидские богословские сочинения частично отражают существенные перемены в культе, поскольку некоторые из этих трудов были написаны после мусульманского завоевания Ирана. Со временем зороастризм превращается в религию меньшинства, а народы иранских земель принимают новую веру — ислам. Насколько могла сохраниться или видоизмениться древняя идея жертвоприношения при смене иранским населением конфессиональной принадлежности? Ислам явился не только совершенно иной религией в идеологическом плане по сравне-

нию с исповедывавшимся ранее зороастризмом, но и в отношении ритуальной практики должен был ввести новые принципы. Если ранее жертвоприношения совершались жрецами в храме, то теперь, по крайней мере теоретически, оба института были упразднены. Тем не менее жертвоприношение, переданное для совершения общиной, не было отменено, а приобрело характер благодарственной жертвы богу. В исламе кровавое жертвоприношение не причислено к пяти столпам веры, отчасти его заменяет милостыня. Видимо, в большей степени жертвоприношение стало трактоваться в этическом смысле, в религиозном срезе важнее стала идея жертвенности, жертвенного служения человеком богу, и одним из выражений такой жертвенности можно, наверное, считать джихад — усердие во имя бога, выраженное в готовности вести войну за веру и погибнуть в этой войне, заслужив посмертное блаженство. Не случайно именно джихад, а не кровавую жертву иногда называют шестым столпом ислама. Интересно сравнить отношение к жертвоприношению в исламе и другой авраамической религии — христианстве. В последнем древняя жертва также оказалась переосмысленной, но для того чтобы снова стать кульминацией как вероучения, так и ритуала. Жертва является одним из важнейших аспектов религии в иудаизме, ведь библейский Авраам был готов принести в жертву Богу своего сына.

Воспоминание об этом событии, получившем освещение не только в Библии, но и в Коране, вызвало к жизни один из важнейших мусульманских праздников — *Курбан*, в центре которого оказалось именно жертвоприношение. К сожалению, не только в этнографической литературе советского времени, но и в современных работах этот праздник, по крайней мере у ираноязычного населения Центральной Азии, еще не служил предметом подробного описания, хотя общие замечания на его счет и некоторые существенные детали можно найти, например, в работах Андреева. Специально для нашего сборника описание празднования *Курбан* на Памире составил этнограф А. Шоинбеков, оно приводится в качестве приложения к данной статье.

Представляется, что сведения А. Шоинбекова не оставляют сомнения в том, что в основе мусульманского ритуала жертвоприношения, являющегося основным событием праздника *Курбан*, лежит издревле приносившаяся жертва. В целом это не противоречит мусульманской идеологии, включившей в обычное право многие ритуалы и традиции, важные для исламизированных народов. Вместе с тем вполне естественной явилась контаминация, когда произошло наложение различных, но близких по содержанию религиозных образов и элементов обрядов. Что касается памирского празднования *Курбан*, хотелось бы обратить внимание на некоторые детали. Так, существенно, что кровавая жертва дополняется хлебной — хлеб привязывается к барану красной тканью. Как мы уже видели, древнейшее индоиранское и затем наследовавшее ему зороастрийское жертвоприношение включало и кровавую жертву, и хлеб. Само священнодействие, как заклятие барана, помазы-

вание верующих его кровью, так и совместная трапеза, призвано утвердить единство общины перед богом и, вместе с тем, причастность каждого верующего к богу. Интересно, что в памирском ритуале прослеживается и древнее представление о связи жертвователя и жертвы, которая особую роль будет играть после смерти человека. Если в зороастрийской традиции пожертвованные человеком при жизни животные будут обвинять его у моста *Чинват* при переходе души в иной мир, в мусульманской, напротив, цепляясь за шерсть такого барана душа умершего сможет преодолеть мост. Хотелось бы обратить внимание на такую древнейшую черту ритуала, описанного А. Шоинбековым, как выбор животных белого цвета с особыми отметинами — темными кругами вокруг глаз и сурьмление глаз как жертвы, так и соучастников жертвоприношения. Именно белых животных жертвовали как в Древнем Иране (этот обычай сохранен и современной зороастрийской практикой) и Древней Индии, так и на Переднем Востоке. Поразительно, что глаза жертве сурьмили еще при совершении царских храмовых ритуалов в Древнем Шумере:

Я, Эанатум,  
Поступил мудро:  
Двум голубям  
Глаза сурьмой подвел,  
Можжевеловой ветвью головы их украсил,  
Богу Энлилю  
В Ниппур отправил<sup>22</sup>.

Пожалуй, одним из самых ярких примеров сохранения идеи жертвоприношения, издревле совершавшегося для поддержания жизни и ежегодного возобновления хода времени и годового цикла, служат новогодние обряды. Вновь обратимся к памирской обрядности, засвидетельствовавшей наиболее архаичные черты.

Из сообщения Икромиддина Мухиддинова<sup>23</sup> об обычаях горных таджиков известно, что главным героем интересного обряда, по сей день совершаемого на Памире во время празднования нового года, является осел, причем, если в хозяйстве нет требуемого животного, его занимают у соседей.

В предпраздничные часы все, кроме хозяйки, покидали дом. Затем к двери дома хозяин подгонял ишака, на которого усаживал маленького мальчика, видимо олицетворявшего наступающий год. В ответ на требование отпереть дверь хозяйка спрашивает: «Что привезли?» и в ответ получает: «Я привез счастье Зебака, Бадахшана и Шугнана» (трех памирских областей). Таким образом, осел символизирует богатство и счастье, и, несмотря на известное презрительное отношение к этому животному, его вводят в дом, где хорошо кормят, предлагая два вида кушаний — ячмень и сено. Если осел начинает сначала есть ячмень, считается, что урожай будет

хорошим, если сено — плохим, так как сена будет больше, чем зерна. Затем в знак будущего изобилия хозяйка посыпает бобовой мукой голову осла между ушами, а ребенку — правое плечо. Сходные ритуальные действия повторяли на следующий день, но их участником был уже не осел, а вол — наиболее значимое и почитаемое на Памире животное. Его также вводили в дом и посыпали бобовой мукой, но следили не за тем, как он ест, а испражнится он сначала или помочится. В первом случае ожидается урожайный год, во втором — много воды, дождя в вегетационный период. Испражнениям вола придают округлую форму, высушивают и сохраняют до веяния зерновых, когда устраивают праздник в честь патрона земледелия *Бобои-дежкон* («дед-крестьянин»), телом которого служит куча зерна, а тубетейкой — тот самый новогодний помет вола. Скорее всего, последний обычай восходит к первой человеческой жертве, положившей основу плодородия земли и процветания всех людей.

То, что исполнение этого обычая приходится на первый день новолетья, неслучайно. Дело в том, что с помощью приносимой жертвы издревле возобновляли ход времени, круг которого повторялся каждый день, месяц, год. И момент наступления нового года являлся важнейшим в годовом цикле, поэтому все ритуальные действия исполнялись во время новогоднего празднования с особым тщанием, они имели наибольшее значение. Как следует из памирского обычая, ни осла, ни быка в жертву уже не приносили, тем не менее их введение в дом и посыпание мукой служат напоминанием об этой жертве.

Вместе с описанным новогодним обрядом памирцы совершают еще один: перед входом в дом для вкушения ритуальной новогодней пищи срезают одну ивовую ветку, разрезают ее на три части, получив три палки. На них делают насечки, обозначающие стручки, после чего два из полученных прутьев закрепляют крест-накрест на специальной перекладине, украшенной солярными знаками, а третий — между балками потолка. Несомненно, эти прутья, число и местоположение которых обращают нас к трехчастному строению Вселенной, имеют непосредственное отношение и к древнеиранскому дереву всех семян, что позволяет обратиться к зороастрийским представлениям об устройении мира.

Поскольку в ходе основного зороастрийского ритуала поклонения богам — ясны — приносились две жертвы — животная и растительная, схема обустроенного для жизни мироздания также вырисовывалась жрецами двояко — с мировым деревом и животным в центре. При этом в качестве мирового дерева оказывается «дерево всех семян», ассоциировавшееся со священным растением *хаомой*, служившим для приготовления возбуждающего напитка, а в качестве животного — трехногий осел.

В Авесте лишь однажды, в кратком литургическом тексте (Ясна 42.4), упоминается «праведный осел», стоящий посреди моря *Воуру-каша* (*Вору-каша*), так древние иранцы называли мировой океан. Подробное описание этого персонажа дается в среднеперсидском «*Бундахишне*»<sup>24</sup>, который по-

мещает чудесного осла тоже центр Вселенной, где на горе, возвышающейся над мировым океаном, растет древо всех семян. Гигантский осел помимо трех ног обладает шестью глазами, девятью ртами, двумя ушами, одним рогом и питается «духовной» пищей. Золотой рог служит ослу для пресечения происков вредных существ, а когда это праведное создание наклоняет голову к воде и опускает в нее уши, вода в море волнуется, а берега содрогаются. Когда осел испускает крик, все самки благих водяных существ зачинают плод, а злых — выкидывают. Более того, когда он мочится в море, вся морская вода в семи земных *кешварах* («странах») очищается, а его испражнением является амбра.

Безусловно, фантастический осел требует дополнительного пояснения. Во-первых, вызывает интерес выбор не слишком популярного животного в качестве одного из столпов мира. Однако именно это избрание свидетельствует в пользу глубочайшей древности мифологического образа. Археологические изыскания показали, что осел был наиважнейшим хозяйственным животным азиатских поселений III тыс. до Р.Х., лошадь сменила его позднее. Осел назван в авестийских списках крупного скота. Многократны упоминания осла в Ведах, где он выступает наряду с конями, горбатыми быками и птицами как одно из тягловых животных божественных близнецов *Ашвинов*, спасителей и целителей людей. *Ашвины* утром и вечером объезжают Вселенную на быстроходной трехместной, трехчастной и трехколесной колеснице, полной всяких благ. Конечно же, описание колесницы отражает представление о трехчастном строении Вселенной: небо, земля, средний мир. Уместно также напомнить о трех шагах древнеиндийского бога Вишну, которыми он измеряет мир. Отчасти здесь кроется объяснение и трехногости иранского осла. Тысячелетиями позднее составления Ригведы и Авесты в труднодоступных горных районах Афганистана и Индии, в долине реки Гилгит и в среднем течении Инда, у представителей одной из дардских народностей исследователями были зафиксированы интересные верования, согласно которым верховым животным добрых *фей-пери* служит трехногий осел.

Помимо соответствия трехчастной структуре Вселенной, трехногость осла объясняется его статичным, устойчивым положением, отвечающим предназначению разделять небо и землю. В этом отношении он близок другому мифологическому персонажу — упомянутому в Ригведе одноногому козлу *Аджа Экапад*, служившему своеобразной распоркой между землей и небом и не дававшего мирам упасть друг на друга. Его единственная нога была опорой солнцу в пути по небу. В свою очередь, одноногий козел в Ригведе, как правило, называется рядом с другим существом — змеем *Ахи Будхнья*, олицетворявшем основание мира.

Главное в образе трехногого осла — он является жертвой, тем самым жертвоприношением, благодаря которому мир приходит в движение и продолжает свое существование. Не случайно одной из форм оси мира служит жертвенный алтарный столб. Уже цитированный последний гимн



четвертой мандалы Ригведы, обращенный «К жиру», можно рассматривать как почти полную аналогию пассажей иранского «Бундахишна»:

Медовая волна поднялась из океана.

С сомой она приобрела свойства *амриты*

Что есть тайное имя жира:

Язык богов, пуп бессмертия.

Мы хотим провозгласить имя жира.

На этом жертвоприношении мы хотим удержать его поклонениями.

Пусть прислушивается брахман, когда оно произносится.

Четырехрогий бык-гаура изверг его из себя.

Четыре рога, три ноги у него,

Две головы, семь рук у него,

Громко ревет бык, трижды связанный.

Великий бог вошел в бессмертных.

Эти потоки жира текут из сердца-океана,

Окруженные сотней оград. Они не для того, чтобы их разглядел обманщик.

Я внимательно рассматриваю потоки жира.

Посреди них золотой прут<sup>25</sup>.

Ригведийское поэтическое видение жертвоприношения совпадает, даже в деталях, с иранским сюжетом: жертва помещена в центр, сердце мирового океана, правда, животным является не осел, а бык, но он также трехногий и описан как фантастическое существо, он трижды связан, а его жир трижды разделен между богами. Наконец, посреди мирового океана и одновременно посреди потоков жертвенного жира помещен золотой прут. Последний ассоциируется и с золотым зародышем мира, и с яйцом, возникшем из изначальных вод, и с мировым деревом (иранским деревом всех семян и вместе с тем с жертвенным растением *хаомой*).

Помимо сюжета, связанного с ослом, к древнейшему жертвоприношению обращает и другая деталь, приведенная И. Мухиддиновым, — формирование «тела» патрона змледелия *Бобои-дехкон*, для чего используют кучу зерна и новогоднюю лепешку испражнений вола. Вполне вероятно, что в этом ритуале содержится воспоминание о совершенном когда-то при сотворении мира первом человеческом жертвоприношении или даже о более поздних жертвах такого рода.

Необходимо отметить, что жертвоприношения сопутствуют фактически всем важнейшим ритуальным действиям, совершаемым ираноязычным населением центрально-азиатского региона, будь то обряды жизненного цик-

ла, сельскохозяйственные обряды и так далее. Ярким выражением древнейшей идеи объединения общины во время жертвоприношения служат *худои*, ритуальные угощения. Не только они, но и любая совместная трапеза, любое вкушение пищи носит ярко выраженный ритуальный характер, когда еда, предваряемая произнесением молитвенной формулы, становится жертвой. При этом каждый раз детальное рассмотрение этнографически засвидетельствованных обычаев и ритуалов (с их фиксацией и изучением связаны имена крупнейших ученых, оставивших нам в наследство, в сущности, цельную картину центрально-азиатской обрядности) возвращает нас к древнейшим основам религии и культуры.

Обычно традиционная культура иранских народов, в частности центрально-азиатских, рассматривается как мусульманская с большим числом местных черт, которые в советское время было принято именовать «пережитками». Тем не менее эта культура может быть представлена и под другим углом зрения — как самобытная религиозная система (без игнорирования исламской составляющей, в некоторых отношениях прочно интегрированной в эту систему).

Как рассмотренные выше новогодние памирские жертвоприношения ежегодно воспроизводят изначально принесенную жертву, так и каждый комплекс ритуальных действий, относимых к обрядам жизненного цикла или семейным (домашним) обрядам, сам по себе является жертвоприношением (зачастую многократно повторенным в ходе того или иного обряда), при котором жертвой является не только кровавое приношение, но и основной участник события. Наилучшим образом эта идея оказалась выражена в индийских обрядах, восходящих к общей индоиранской ритуальной практике<sup>26</sup>. И здесь в качестве методологической основы оказывается более удобным прибегнуть не к используемым в западной литературе схемам обрядов перехода, а к той системе, которая еще в глубокой древности была разработана индийским жречеством и нашла отражение в Ведах и брахманах, а соответственно, и в специальных текстах, посвященных домашним обрядам (*грехья*), — *грехьясутрах*.

По *грехьясутрам*, как и по собраниям ритуальных зороастрийских установлений и в целом по литературе подобного рода<sup>27</sup> хорошо видно, насколько регламентированной оказывается жизнь человека, принадлежащего традиционному обществу, причем каждый момент этой жизни имеет религиозный смысл. Что касается индийской обрядности, то в качестве основных моментов в ней выделяются *санскар*ы, понимаемые как очистительные обряды, а фактически являющиеся обрядами жертвоприношения<sup>28</sup>.

На протяжении тысячелетий индийские жрецы сохраняли, разрабатывали и объясняли те самые основы ритуалистики, которые у других индоевропейских народов были утеряны, завуалированы или переосмыслены. Если для понимания семейной обрядности центрально-азиатских народов воспользоваться жреческой методологией, становится очевидным, что каждая челове-

ческая жизнь является многократной жертвой богам. Так, следуя изложению А.А. Вигасина, древнеиндийским обрядам, совершавшимся на разных этапах жизни человека, «придавалось значение очистительных таинств (*санскар*)»<sup>29</sup>. Комментируя книгу Р.Б. Пандея «Древнеиндийские домашние обряды», этот исследователь указывает, что «связь между жертвоприношением богам и санскарами была чрезвычайно тесной и многосторонней. Жертвоприношения не только сопровождали основные действия санскар, были включены в санскары или напоминали их отдельными элементами... В древнеиндийских текстах часто встречается характерная метафора: «человек есть жертвенный сосуд». Санскары представляют последовательное очищение человека как жертвенного сосуда перед принесением «последней жертвы» (похоронами)»<sup>30</sup>. Другими словами, так называемые обряды жизненного цикла индийской жреческой традицией рассматриваются как очистительные таинства, выступающие, в свою очередь, последовательной чередой жертвоприношений. Таким образом, рождение, этапы детства, ученичества, свадьба и смерть полагались жертвами. Среди составных частей санскар Р.Б. Пандей называет, в частности, огонь, молитвы, жертвоприношения, очищения водой, ориентацию по сторонам света<sup>31</sup>, т.е. те элементы, которые присущи основным литургическим действиям, уже известным нам по описанию древнейшего жертвоприношения у индийцев и иранцев. Важно отметить, что *санскары* не только привязаны к сторонам света и движению солнца, но и имеют определенную временную протяженность, своеобразный срок действия: они подготавливают человека для совершения над ним следующего обряда.

Приложение такого жреческого подхода к ритуалу делает прозрачными многие этнографически засвидетельствованные у ираноязычных народов Центральной Азии обрядовые действия, ранее либо никак не пояснявшиеся, либо относимые к разного рода «магическим» приемам<sup>32</sup>.

Итак, обратимся к некоторым деталям обрядов жизненного цикла. Первоначально следует остановиться на том обстоятельстве, что эти обряды связаны с временными отрезками, в пределах которых совершается полный комплекс ритуальных действий. Это так называемые «*чилла*» — сорокадневные периоды, в рамках которых, как правило, особым образом отмечаются третий, седьмой, сороковой дни. Впервые обобщающий анализ сорокадневий в семейной обрядности таджиков был произведен Л.А. Чвырь, отметившей, что термин «*чилла*» в Центральной Азии имеет более широкое хождение, охватывая религиозную сферу (сорокадневное уединение в специальном помещении при *мазаре* для молитв и поста) и календарь (выделение самых холодных и жарких дней года, соотносимых с зимним и летним солнцестоянием)<sup>33</sup>. Это дает возможность предположить универсальный характер выделения определенного срока совершения и действия ритуала, подобно тому как индийские *санскары* имеют дело не только с производимыми «сейчас» действиями, но и направлены к будущему, подготавливая и очищая человека для следующего комплекса обрядов. Л.А. Чвырь справедливо выделяет серию сходных обрядов и ритуаль-

ных предметов, повторяющихся в семейной обрядности во время сорокадневий: «например, ритуальное омовение (новорожденного, покойного, невесты); новая специальная одежда (для тех же персонажей); обряд «смотрения лица» (у невесты, новорожденного, реже — покойного); временная изоляция (младенца с матерью, молодых, покойного) <...> раздаваемые на похоронах куски белой материи и раздираемые на мелкие части гостями белые полотнища, подстеленные под ноги молодым на свадьбах, намазывание лица или тела сажей на похоронах и после рождения ребенка»<sup>34</sup>.

Действительно, исследователями многократно отмечались типологически сходные моменты в «обрядках перехода». Представляется, что помимо выделения формального сходства анализ, если можно так выразиться, подбора ритуальных действий и используемых в ходе их совершения ритуальных предметов показывает, что в каждом случае мы имеем дело именно с ритуалом жертвоприношения. Как правило, просматривается и тройственная природа жертвы — растение (хлеб, реже — ритуальный напиток), животное, человек (участник обряда), а также присутствие «первых творений» и важнейших элементов (вода, огонь, растение).

Так, характерны обрядовые действия с использованием огня, когда зажигают лампы, лучины, разводят костер. При этом, как и во время древнейших священнодействий, часто совершают обнесение огнем или обведение вокруг огня. В то время как использование огня в ритуальных целях обычно истолковывается в связи с очистительной функцией последнего, более общим представляется понимание его как жертвенного костра, в котором выпекается жертва. Так, именно в этом ключе трактует Ш. Маламуд принятый в Индии обряд обведения невесты горящим благовонным факелом (у таджиков невесту обводят вокруг костра), приводя текст «*Шатапатха-брахманы*» Ш 4, 3, 3 «огнем же он надевает ей кожу»<sup>35</sup>. При этом сам обряд бракосочетания рассматривается как «яджня, жертвоприношение, в котором жертвующий является отцом невесты, а сама невеста — жертвой, пашу, в то время как будущий муж играет роль божества»<sup>36</sup>. Неизменно и присутствие воды, использовавшейся для омовения или питья, а также в той или иной форме ветвей или растительной пищи (фруктов, сладостей). Растительная жертва представлена ритуальными хлебами, непременно выпекаемыми и вкушаемыми при совершении всех семейных обрядов, животная — бараном, которого режут для приготовления общественного угощения.

Роль человека как жертвы при совершении каждого из упомянутых обрядов многократно подчеркивается и обыгрывается — омовение, помазывание маслом или сажей, кровью жертвенного животного, смазывание рта маслом, обсыпание золой и мукой участника ритуальных действий маркируют его принадлежность к жертвенной субстанции и «испечение» в жертвенном костре. По словам Н.А. Кислякова, в Пенджикенте праздник третьего дня после рождения ребенка назывался «буи», «окуривание»<sup>37</sup>, а перед совершением ритуала первого положения ребенка в колыбель, ее

окуривали, обводя зажженной тряпкой<sup>38</sup>. Обрядовые действия, указывающие на то, что ребенок, ради которого они производились, сам выступает жертвой и частью жертвенных угощений, совершались и по завершению сорокадневного периода после рождения, а также при первой стрижке, прорезывании первого зуба и так далее: младенцу смазывали рот пылью с порога, золой из очага, маслом; голову посыпали мукой, сладостями.

Таким образом, эти действия, с одной стороны, приобщают человека к остальным составляющим жертвы, а с другой — явственно посвящают его богам, демонстрируют тот факт, что человек действует не самочинно, а в качестве жертвы богам или богу. Если при совершении похоронной обрядности тело полностью предается земле, подобно тому как на нее проливают жертвенную субстанцию, то во время обряда обрезания, заимствованного из семитской культуры, знаком принесения жертвы и посвящения богу служит частица крайней плоти. Типологически сходные обрядовые действия известны и у центрально-азиатских народов, например, отрезание частицы уха, порезы на лбу и прочее.

Эти жертвоприношения не являются простым приношением даров божеству: в качестве жертвы выступает сам жертвующий, а его жизнь выкупается заместительным жертвоприношением. Необходимо отметить, что, в сущности, эти обряды не являются самостоятельным изобретением, а лишь повторяют древнейший ритуал жертвоприношения, многократно описанный поэтическими и ритуальными текстами начиная с Ригvedы. Так как первая жертва (запустившая ход мироздания) была многочастной (человек, животное, растение, вода, огонь), то и каждая последующая жертва, каждый ритуал в качестве неизменных атрибутов сопровождаются присутствием огня, воды, растения, животного, а также определенным образом соотносятся с пространством (четыре стороны света и круговой обход).

Если обратиться к таджикской свадебной обрядности, то здесь все детали указывают на жертвенную роль невесты: ее плачь, красное, цвета крови, или белое, траурное, одеяние, тот факт, что на пороге дома жениха «вместо нее» и прямо у ее ног режут барана, то, что в момент заключения брака, подобно тому как в индийской традиции невеста располагалась на расстеленной шкуре, таджичка стоит на куске ткани (сейчас, как правило, вместе с женихом). Шкура и ткань, безусловно, также указывают на принесение жертвы. Тесная связь свадебных обрядов и жертвы проявляется и в том обстоятельстве, что свадьбы с древних времен приурочивали (и продолжают это делать в настоящее время) к празднованию дня весеннего равноденствия, иранскому новому году *ноурузу*, когда совершаются важнейшие обряды жертвоприношения, обеспечивающие благополучие всего года.

Примером того, насколько созвучными оказываются современные обрядовые действия своим древнейшим прототипам, могут служить строки таджикской песни, распеваемой во время бритья головы жениха или посвящения ему чалмы. Краткая ритуальная песня сохранялась, вероятно, тысячелетия, соединяя воспоминание об устройении обитаемого пространства,

положившем начало существования и процветания мира, и свадебный обряд, совершение которого является воспроизведением древнейшей жертвы.

На слова упомянутой песни обратили внимание, оставив, тем не менее, их без комментария, два выдающихся этнографа XX в. — М.С. Андреев (запись сделана в долине Хуф)<sup>39</sup> и Н.А. Кисляков (запись сделана в Язгулеме). Последний предложил, на мой взгляд, более точный перевод:

Шои мо амин аст, подшои мо амин аст.  
Хуш омади йор, мехмони мо амин аст.  
Подшо саломат, мохи сеюми мо амин аст.  
Моро, моро, хароб карди моро.  
Дар оташи тез кабоб карди моро.  
Дар оташи тез кабоб харгиз напазад,  
Мо санг будим, ту об карди моро.

Это наш шах, это наш падишах.  
Добро пожаловать, друг, это наш гость.  
Будь здоров падишах, это наш третий месяц.  
Нас, нас ты иссушил.  
В жарком огне изжарил нас.  
В жарком огне мясо никогда не изжарится,  
Мы были камнем, ты превратил нас в воду<sup>40</sup>.

Очевидно, что здесь идет речь о приготовлении жертвенного кушанья, которое непременно должно быть изжарено на огне, а не сварено. Именно таким образом следовало готовить жертвенное мясо, согласно древним ведийским и зороастрийским предписаниям, а также при праздновании еврейской Пасхи. Обычное для иранской традиции именование жениха *шахом* и *падишахом* (как и для русской — князем), многократно отмечавшееся исследователями, позволяет ассоциировать его не только с правителем, но и с божеством. Действительно, если невеста в свадебной обрядности выступает как жертва, то принимающим эту жертву божеством оказываются жених. Основным действием, которое приписывает жениху-богу свадебная песнь, помимо зажаривания мяса в огне, является превращение камня в воду — известный образ в различных мифологиях. В данном случае наиболее близкими из древнейших аналогий служат ведийские воспевания *Индры*, совпадающие с таджикскими строками. Речь идет об описании важнейшего подвига *Индры*, который священные тексты представляют в двух вариантах — в мифе об убийстве змея *Вритры*, запрудившего воды, и мифе об освобождении коров, спрятанных в пещере *Вала*<sup>41</sup>. Эти две истории, характеризующие *Индру* как устроителя обитаемого мира, многократно рассказаны ведийскими авторами. Пожалуй, достаточно привести два выразительных примера:

I.32. Индры героические деяния сейчас я хочу провозгласить:  
Те первые, что совершил громовержец.  
Он убил змея, он просверлил (русла) вод,  
Он рассек недра гор

Он убил змея, покоившегося на горе.  
Тваштар ему выточил шумную дубину.  
Как мычащие коровы, устремившиеся к (телятам),  
Прямо к морю сбегает воды.

II.22. Это твое мужественное деяние, о плясун Индра,  
следует провозгласить  
В самом начале дня как первое свершение —  
(То), что что силою бога ты пустил течь вперед  
жизненное дыхание, —  
Пустил течь воды.  
Силой он превосходит любого безбожника.  
Стоумный нашел питательную силу,  
Он нашел жертвенную усладу<sup>42</sup>.

Мы видим, что и в таджикской песне, и в ведийском гимне просматривается одна и та же линия: камень (скала) — вода-корова(жертва). Интересно, что в небольшом таджикском тексте сохранена и идея особой роли жертвенного огня, который не уничтожает жертву, а лишь обжаривает ее<sup>43</sup>. Ведийские строфы, в свою очередь, помогают локализовать происходящее событие, на алтаре и одновременно на вершине той горы, с которой воды стекают к мировому океану. Алтарем является сам *Индра*, ставший «распоркой» между небесной и земной сферами, давая возможность существовать среднему миру людей<sup>44</sup>. В то же время *Индра*-алтарь видится и фаллическим столбом. Последний, в свою очередь, продублирован *ваджрой*, «шумной дубиной» воинственного бога, с помощью которой он убивает змея и разбивает скалы.

В сущности, эти хорошо известные ведийские образы находят свое подтверждение и в таджикской свадебной обрядности. М.С. Андреев описывает обычай, существовавший у таджиков долины Хуф. Девственность невесты<sup>45</sup> не имела здесь особого значения, однако в том случае, если после первого соития молодоженов она не находила подтверждения, матери невесты отказывали в «плате за молоко». Если родственники невесты упорствовали, им вручали хлебную лепешку, проткнутую по середине<sup>46</sup>. Помимо очевидного смысла этого действия оно демонстрирует тот факт, что невеста полагалась жертвой, в данном случае полностью ассоциированной с хлебом (хлебной жертвой), круглая форма которого очередной раз отсылает нас к изображению мира. Пробитое отверстие показывает, что жертва эта пропала втуне, была использована раньше своего ритуального часа.

Сходным образом символизм круглого хлеба использовался в шугнанском обряде первой стрижки волос, приуроченном к достижению ребенком годовалого возраста: «Приглашали родственников, пекли лепешки, в одной из лепешек делали отверстие<sup>47</sup>, клали ее ребенку на голову, и подросток — не сирота и хорошего поведения — трижды выстригал на голове у ребенка прядь волос, просунутых через отверстие в лепешке. Затем родители стригли голову ребенка и остриженные волосы в тряпке подвешивали к фруктовому дереву»<sup>48</sup>. Снова человек в этом обряде соединяется с жертвой, хлебом-миром, протыкаемом посередине мировой осью, при этом часть человеческого существа, заменяющая его, — волосы, — оказывается отрезанной и пожертвованной «вместо ребенка». Если в момент отрезания волос центр мира и жертвенный алтарь находились на одной оси с телом ребенка, хлебом и отверстием в нем, то затем действие переносится на другой предмет с тем же значением — фруктовое дерево, представляющее мировое древо, к которому подвешивают обрезанные волосы, замещающие самого ребенка. Можно отметить, что аналогичное значение имеют и лоскутки ткани, привязываемые к ветвям кустов, деревьев, шестов, устанавливаемых в почитаемых сакральных местах. Заместительные жертвы «распинаются на кресте» вместо человека.

Заместительные жертвоприношения широко используются как в индийской, так и в традиционной иранской обрядности, в противном случае первая жертва была бы и последней. В качестве заместительных жертв выступает глина (комья глины в погребениях), глиняные сосуды, которые разбивают, куски ткани и нити, ассоциирующиеся с человеческим телом, обрезанные волосы, хлебные и другие растительные жертвы, а также кровавые жертвоприношения, хотя последние две группы жертв одновременно имеют и самостоятельное значение. Интересный ритуал, совершавшийся при первом укладывании младенца в колыбель, представляется одним из примеров заместительного жертвоприношения: перед тем как положить в колыбель ребенка, женщина помещала в нее камень, затем, иногда, еще какие-нибудь ритуально значимые предметы, дважды укладывая их неровно и лишь третий раз правильно. Самого «ребенка окуривали испандом, иногда тут же мазали ему виски и лоб сажей от котла, затем его клали в колыбель, точно так же три раза <...> Положенные ранее предметы убирались под изголовье, туда часто также клали хлеб, чеснок, лук и перец, как обладающие свойством отгонять нечистую силу»<sup>49</sup>. Таким образом, в предметах, помещавшихся в колыбель первыми, можно видеть заместительные (вместо ребенка) жертвоприношения, сам же ребенок отмечен признаками принесенной кровавой жертвы, «обугленной» окуриванием и побывавшей в котле для приготовления жертвенного мяса. Хлеб, положенный в изголовье колыбели или рядом с ней, дополняет эту жертву.

Относительно пространственной характеристики ритуала традиционная культура сохранила как ориентацию относительно четырех сторон света, так и идею обхода вокруг ритуального центра. Что касается первого, то



изображение сложных «мандал», а также просто крестов, кругов и свастик, описывающих организацию вселенского пространства в плоскостном измерении, многократно повторяется в декоре жилища, утвари, на одежде, подчеркивая принадлежность всей жизни человека миру сакрального и его собственную роль постоянно приносимой жертвы, помещаемой в центр изображения. Характерно в этом отношении покрывало *болинпуш*, которое во время свадьбы несут над головой невесты, после чего его укладывают на изголовье молодых, где оно пребывает в момент первого соития. Обычное свадебное покрывало с вышитыми на нем концентрическими розетками, вписанными в квадраты, является своеобразной «мандалой», представляющей устройство мироздания. Если рассматривать орнамент вышивки от центра к краям, то сначала в поле зрения попадают три цветочные розетки, наложенные одна на другую, подобно трем областям мироздания (мир богов, земля и между ними населенное людьми пространство), нанизанным на мировую ось. Последняя является одновременно и мировым деревом (об этом напоминает само изображение цветка), и жертвенным алтарем, на котором было произведено первое жертвоприношение (самый маленький цветок с пятью лепестками является стилизованным изображением распластанной человеческой фигуры), положившее начало циклическому движению Вселенной. На одном из покрывал, хранящихся в собрании МАЭ РАН (Кунсткамера), идею этого движения передает охватывающее розетки кольцо, разноцветными стреловидными элементами указывающее на направление против часовой стрелки. Кольцо, в свою очередь, обрамляют еще две окружности с неровными краями, в большей из которых можно разглядеть стилизованный хоровод змееногих богинь — дев со змеиными хвостами вместо ног, изображение которых у греков и иранцев в древности было связано с культурами плодородия.

Три цветочные розетки орнамента, окруженные тремя кольцами, вписаны в три квадрата, наложенные один на другой. Таким образом, трижды воспроизведено сакральное число «три». Квадраты, несомненно, являются указанием на четыре стороны света, в которые распространяется обитаемый людьми мир в плоском измерении. Хотелось бы отметить то обстоятельство, что присутствие такой *мандалы* в доме не просто символ или аллегория. Напротив, это реальное подтверждение принадлежности людей, в данном случае молодоженов, к существующему миру, изображение, потенцирующее воспроизводство этого мира. Не случайно и использование подобного покрывала во время свадебного ритуала, тесно связанного с идеей жертвы и возрождения.

Разнообразные свастики и цветочные розетки определяют и направление движения — у таджиков в отличие от индийской традиции, как правило, против часовой стрелки. В наиболее очевидной форме древний обходной ритуал продолжает свое существование в обходе мусульманских центрально-азиатских святилищ, *мазаров*, а также других культовых мест. В сущности, *мазары* (могилы мусульманских святых, зачастую в действи-

тельности являющиеся местами древних поклонений) в полной мере соответствуют образу древнего индоиранского святилища: часто они находятся на возвышенных местах, снабженных источником воды, рядом с ними высажены деревья, а в самих *мазарах* имеются места для возжигания свечей или лучин. Во время посещения *мазара* верующие обходят его против часовой стрелки.

Таким образом, очевидно, что в то время как ираноязычные народы исповедуют ислам, древнейшее индоиранское основание их культуры отнюдь не является пережитком или мертвой формой, в которую вложено иное (исламское) содержание. Жертвоприношение, безусловно, стало частью официального ислама как в Иране, так и в Центральной Азии, хотя совершение, скажем, кровавой жертвы чаще все-таки относится к обычному праву, *адату*, а не *фикху*. Указания на необходимость совершения жертвоприношений по тому или иному поводу в большом числе содержатся в трактатах по мусульманскому богословию и ритуалистике выдающегося ученого Абу Хамида Мухаммада ал-Газали. Судя по сочинениям как Газали, так и другого мусульманского богослова, Насира Хусрава, особую роль придавали жертвоприношению, производимому после *хаджа*. Описывая его в своем сочинении «*Ваджх-и дин*», Насир Хусрав указывает, что обычай жертвоприношения не сводится к простому вкушению пищи, он наполнен глубоким внутренним смыслом и олицетворяет борьбу верующего против ложной веры, а принятие своей доли жертвы равнозначно принятию духовного приношения веры<sup>50</sup>.

Итак, с одной стороны, ислам снизил значение кровавого ритуального жертвоприношения, и оно у иранских народов из основы официальной религии (зороастризма) перешло в сферу обычного мусульманского права, *адата*. С другой стороны, в богословских мусульманских сочинениях жертвоприношение получило новое религиозное осмысление. Тем не менее традиционная культура ираноязычного населения Центральной Азии сохранила и древнейшие основы жертвования. Таким образом, для иранцев-мусульман жертвоприношение осталось одним из важнейших аспектов культуры и веры, связанным как с исламом, так и теми обрядами, которые принято соотносить с доисламскими культурами, точнее, их можно охарактеризовать как сосуществующие с исламом, под его эгидой или самостоятельно. Языческая религия до сих пор демонстрирует поразительную жизнестойкость, даже давление, в различных сферах семейной обрядности. При этом она живет безо всякого жреческого участия и оформления, возможно, потому, что «любой жертвующий на время жертвоприношения уподобляется брахману»<sup>51</sup>.

\*\*\*

<sup>1</sup> Пер. Т.Я. Елизаренковой.

<sup>2</sup> Boyce M. A History of Zoroastrianism. Leiden-Koeln, 1975. Vol. 1. P. 166.

<sup>3</sup> Modi J.J. The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees. Bombay, 1986. P. 251.

<sup>4</sup> Boyce M. A History of Zoroastrianism. Leiden-Koeln, 1975. Vol. 1. P. 175.

<sup>5</sup> Boyce M. A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Lanham, 1989. P. 244.

<sup>6</sup> Epistle I, VIII, 3.

- <sup>7</sup> Boyce M. Atash-zohr and Ab-zohr // Journal of the Royal Asiatic Society. October, 1966. P. 103.
- <sup>8</sup> Ibid. P. 109.
- <sup>9</sup> Kotwal F.M.P. The Supplementary Texts to the Shayest-ne-shayest. Kobenhavn, 1969. P. 23–24.
- <sup>10</sup> В среднеперсидском тексте он также возглавляет перечень; М. Бойс отмечает, что после отрезания язык немедленно жарят на огне (М. Boyce. Atash-zohr and Ab-zohr // Journal of the Royal Asiatic Society. October, 1966. P. 108).
- <sup>11</sup> Ibid. P. 107–108.
- <sup>12</sup> Modi J.J. Op. cit. P. 279–281.
- <sup>13</sup> См. также: Boyce M., Kotwal F. Zoroastrian baj and dron-I // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 1971. Vol. 34, 1. P. 56–73. M. Boyce, F. Kotwal. Zoroastrian baj and dron-II // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 1971. Vol. 34, 2. P. 298–313.
- <sup>14</sup> Williams A.V. The Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan i Denig // Historisk-filosofiske Meddelelser. 60:1, 2. Copenhagen, 1990.
- <sup>15</sup> Зороастрийские тексты / Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М., 1997. С. 318–320.
- <sup>16</sup> Носенко Е.Э. «...Вот праздники Бога». М., 2001. С. 179.
- <sup>17</sup> Там же. С. 178.
- <sup>18</sup> Перевод К.Г. Залемана.
- <sup>19</sup> На этот счет имеется специальная статья М. Бойс: Atash-zohr and Ab-zohr // Journal of the Royal Asiatic Society. October, 1966.
- <sup>20</sup> The Persian Rivayats of Hormazyar Framariz / Tr. by B.N. Dhabhar. Bombay, 1932. P. 71.
- <sup>21</sup> Новейшей работой, в которой представлена теоретическая разработка механизма взаимодействия доисламских и исламских элементов традиционной культуры, является книга Л.А. Чвырь «Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.» (М., 2006).
- <sup>22</sup> Перевод Ю. Гавриловой. Цит. по: Емельянов В.В. Ритуал в древней Месопотамии. СПб., 2003. С. 62.
- <sup>23</sup> Мухиддинов И. Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира (XIX — начало XX вв.). Душанбе, 1989.
- <sup>24</sup> См. Зороастрийские тексты / Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М., 1997. С. 21–24.
- <sup>25</sup> Перевод Т.Я. Елизаренковой.
- <sup>26</sup> Необходимо пояснить, почему в качестве основы берется индийское, а не иранское зороастрийское толкование обряда: древнейшие дозаратуштровские обряды, во-первых, претерпели значительное реформирование в рамках зороастризма, во-вторых, зороастрийский ритуал никогда не подвергался столь доскональному анализу со стороны собственного жречества. Известнейший труд Дж. Модии по обрядности парсов, увидевший свет в 1922 г. (Modi J.J. The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees), помимо описательной, во многом преследовал цель показать генетическое родство зороастризма и западных религий, а также продемонстрировать высоту этических норм зороастризма. Интересующий нас пласт иранской обрядности, получивший начало в дозороастрийском прошлом и продолживший жизнь после ухода зороастризма, лишь отчасти может быть засвидетельствован собственно зороастрийской ритуалистикой.
- <sup>27</sup> Это справедливо для различных конфессий, в качестве примера можно привести издающиеся в Иране и в наше время «*рисале*», сборники религиозных установлений для повседневной жизни.
- <sup>28</sup> Примечательно, что древнеиндийская литература, описывающая *санскары*, в качестве основного источника называет обычаи (Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1982. С. 37).

- <sup>29</sup> Там же. С. 15.
- <sup>30</sup> Там же. С. 225–226.
- <sup>31</sup> Там же. С. 57–65.
- <sup>32</sup> Магические приемы, безусловно, играют немаловажную роль, но в целом они видятся мне деградацией основного ритуала.
- <sup>33</sup> Чвырь Л.А. Три «чилла» у таджиков // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 69.
- <sup>34</sup> Там же. С. 73.
- <sup>35</sup> Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М., 2005. С. 77.
- <sup>36</sup> Там же. С. 88.
- <sup>37</sup> Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959. С. 54.
- <sup>38</sup> Там же. С. 57.
- <sup>39</sup> Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Сталинабад, 1953. Вып. 1. С. 141.
- <sup>40</sup> Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959. С. 99.
- <sup>41</sup> Т.Я. Елизаренкова указывает, что эти мифы реконструируются «как своего рода дублиеты, восходящие к одному исходному космогоническому прамифу: бог-демиург сокрушает преграду, мешавшую космосу функционировать нормально» (Елизаренкова Т.Я. Мир идей ариев Ригvedы. С. 456 // Ригveda. Мандалы V–VIII / Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1999).
- <sup>42</sup> Перевод Т.Я. Елизаренковой.
- <sup>43</sup> Ср.: Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М., 2005. С. 77.
- <sup>44</sup> Елизаренкова Т.Я. Мир идей ариев Ригvedы. С. 474 // Ригveda. Мандалы V–VIII / Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1999.
- <sup>45</sup> Факт невинности невесты, вероятно, обычно важен по той причине, что она в первую очередь мыслилась жертвой богам, для которых и сохранялась чистота, а затем уже женой и будущей матерью. Этим можно объяснить и существующую у многих народов, в том числе центрально-азиатских, отсрочку во вступление в супружеские отношения. Так, согласно древнеиндийской традиции, на разных этапах созревания девушками обладают боги, лишь затем они достаются мужчинам (Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). М., 1982. С. 182).
- <sup>46</sup> Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Сталинабад, 1953. Вып. 1. С. 176.
- <sup>47</sup> Н.А. Кисляков специально отметил, что «обычай протаскивания новорожденного через отверстие имел, по-видимому, широкое распространение у таджиков» (Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959. С. 53). Помимо примеров протаскивания ребенка через отверстие в хлебной лепешке, он отмечает также протаскивание новорожденного через отверстие в потолке дома и отверстие в стене, предназначенное для деревянного замка. Два последних случая, при формальном сходстве с первым, как представляется, могут быть объяснены иначе (ассоциация с актом рождения, с кровавой жертвой, опускаемой через световое отверстие при строительстве дома), хотя различные смыслы в ритуалах часто накладываются один на другой, не вступая в противоречие.
- <sup>48</sup> Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959. С. 58.
- <sup>49</sup> Там же. С. 57.
- <sup>50</sup> Хансбергер Э.К. Насир Хусрав. Рубин Бадахшана. М., 2005. С. 189.
- <sup>51</sup> Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М., 2005. С. 63.